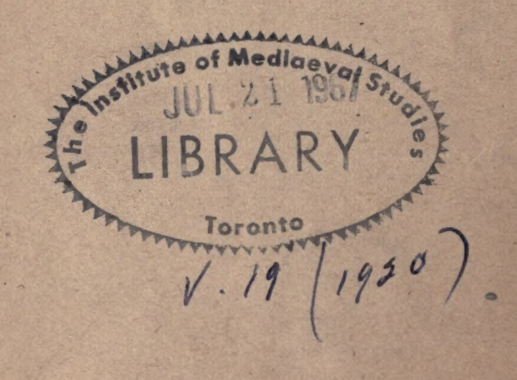
ÉCHOS D'ORIENT



ÉCHOS D'ORIENT

Revue trimestrielle

DE THÉOLOGIE, DE DROIT CANONIQUE,
DE LITURGIE, D'ARCHÉOLOGIE, D'HISTOIRE
ET DE GÉOGRAPHIE ORIENTALES

TOME XIX — ANNÉE 1920



PARIS
5, RUE BAYARD, VIIIe

A NOS LECTEURS ET ABONNÉS

OPPORTUNITÉS ET DIFFICULTÉS d'après-guerre

Cette nouvelle série des *Échos d'Orient* — la série de l'après-guerre — s'ouvre à un moment très opportun pour le programme de nos études et pour la cause qu'elles veulent servir, mais en même temps à une heure particulièrement difficile en raison des crises multiples que l'affreux cataclysme laisse derrière lui, et dont les missions catholiques ne peuvent point ne pas ressentir le douloureux contrecoup.

L'opportunité du maintien d'une revue s'occupant, depuis plus de vingt ans, de tout ce qui intéresse le passé et le présent des chrétientés orientales dans le but de contribuer à leur préparer un heureux avenir : c'est un fait dont l'évidence s'impose aux regards tant soit peu attentifs. Aussi bien — et dès avant l'armistice de novembre 1918, — des voix autorisées s'étaient élevées, avec une trop aimable bienveillance, pour proclamer cette opportunité et pour nous demander, en face du public catholique et français, de songer sans retard à rendre à notre œuvre toute sa vie et son activité d'avant-guerre. Rien ne saurait mieux souligner l'utilité actuelle des *Échos d'Orient*, rien donc ne saurait mieux encourager leurs rédacteurs et leurs amis, que le bel article publié par Mgr Batiffol dans le journal *la Croix* (17 septembre 1918) à l'occasion de la réapparition de notre revue au mois de mai précédent, après dix mois d'interruption. C'est pourquoi nous prions le savant et distingué prélat de nous autoriser à reproduire, par manière d'avant-propos à cette nouvelle série, la plus grande partie de la page si franchement sympathique dont il voulut bien nous honorer. Nous sommes les premiers à reconnaître ce qu'a de trop flatteur pour nous l'expression d'une si haute amitié ; mais les éloges qui nous sont décernés auront, du moins, l'avantage de faire mieux comprendre l'effort que nous désirons accomplir pour le mériter davantage. On nous excusera même de garder, au début de cette citation, les deux premières phrases tout occasionnelles de présentation ; car, en dépit de ce style très simple de circonstance, elles mettent en relief, dès

l'entrée en matière, la véritable importance de notre œuvre. Laissons donc la parole à Mgr Batiffol, en rappelant encore que la page ci-après était écrite par lui le 18 septembre 1918.

Voici des semaines que je cherche une heure de loisir pour dire le plaisir que m'a fait la réapparition en mai dernier de la revue *Echos d'Orient*, et l'on me pardonnera de venir si tard, si l'on veut bien se rappeler que notre existence a été traversée depuis le mois de mai par beaucoup d'événements!

Toutefois, la revue *Echos d'Orient* se rattache aux grands intérêts de la cause qui est un peu dans ces événements, parce qu'elle représente une part, si minime soit-elle, de notre action passée et de notre action possible en Orient.

On a conservé le souvenir du voyage que fit, en 1863, à Constantinople, le P. d'Alzon : visitant Chalcédoine, il s'assit au sommet de la presqu'île, et, en face de cet horizon historique, il eut l'intuition que s'ouvrait devant ses regards un champ d'action destiné à sa Congrégation : s'établir sur les rives de la Propontide, pénétrer dans les murs de Byzance schismatique, pousser au delà jusqu'au cœur de la Russie! Les fils du P. d'Alzon ont vu réalisée la vision annonciatrice. La guerre les a chassés de Chalcédoine. Ils ont pu craindre un instant que la victoire escomptée par le panslavisme ne paralysât toute action catholique dans l'Orient orthodoxe, en faisant de Constantinople une conquête russe.

Et c'est sans doute dans cette hypothèse qu'ils ont cherché un abri à Athènes. Ils entendaient bien ne pas déserter l'Orient. Il faudra qu'ils reprennent le chemin de Constantinople, et que, dans la vieille cité devenue ville libre, ils rouvrent leur institut, comme ils viennent de faire reparaître leur revue.

***

La France officielle, en effet, qui sait l'intérêt qu'elle a à posséder une école française de Rome, une école d'Athènes, une mission scientifique permanente en Égypte, la France officielle n'a jamais songé à créer à Constantinople un foyer d'études byzantines. C'est la France catholique qui a créé ce foyer, grâce à l'initiative des Assomptionistes. Leur action, certes, ne s'est pas limitée à étudier l'Orient en érudits. Ils ont été des missionnaires et des maîtres d'école. Cependant, ils se sont faits érudits aussi, et, pour ne parler que des morts, quel érudit excellent fut le P. Pargoire, qui avait entrepris une histoire de l'Église byzantine, dont le premier volume seul a paru!

L'érudition ne vaut que pour le passé, ils se sont faits observateurs et statisticiens. Si nous sommes, à l'heure présente, si bien documentés sur les diverses Églises de l'Orient orthodoxe, sur leurs institutions, sur leur culture, sur leurs mérites, sur leurs épreuves, sur leurs velléités, nous le devons aux patientes études dont les *Echos d'Orient* ont eu l'initiative. Tel grand dictionnaire en cours de publication contient sur l'Arménie, sur la Bulgarie, sur Constantinople, etc., des articles du P. Vailhé, du P. Petit (aujourd'hui archevêque latin d'Athènes) et d'autres, qui réalisent une connaissance de première main en même temps que d'une parfaite solidité. Ils sont dus au petit groupe des Assomptionistes de

Constantinople et à la direction que leur a donnée depuis vingt et quelques années le P. Petit.

La controverse n'est pas absente de leur œuvre, mais elle consiste à suivre avec attention ce qui se fait d'études théologiques ou rétrospectives dans les Églises de l'Orient schismatique, pour les faire connaître, pour les faire apprécier, quand il y a lieu, pour pratiquer la mise au point que l'objectivité commande, quand l'objectivité leur manque. On peut arriver ainsi à conquérir la maîtrise réelle de ce champ d'études par l'application d'une méthode purement scientifique, et, à la longue, réduire les préventions qui gâtent les meilleurs esprits formés dans la tradition de l'orthodoxie schismatique.

*
* *

Bien établir aux yeux de l'Orient séparé la supériorité, ou tout au moins la valeur, de la culture catholique : attirer les schismatiques à nous, parce que nous leur aurons témoigné que nous nous intéressons à eux, que nous les connaissons souvent mieux qu'eux-mêmes ne se connaissent; les détourner de se précipiter, tête baissée et en haine de nous, dans la science protestante d'Allemagne : voilà ce qu'il faut obtenir et à quoi s'est consacrée la mission assomptioniste.

Notre science va plus loin que nous et pénètre là où l'on ne nous recevait pas; l'efficacité de cette tactique doit se vérifier à la longue dans les milieux fermés et hostiles, comme le sont les Églises orientales schismatiques. C'est la méthode qui est supposée par Benoît XV, quand, par son *Motu proprio* du 15 octobre 1917, il fonde à Rome cet institut pontifical *Studiis rerum orientalium provehendis*, pour promouvoir la connaissance des choses de l'Orient. Cet institut..., le mérite des Assomptionistes français est de l'avoir devancé de plus d'un quart de siècle, de l'avoir établi au cœur même de l'Orient, sous les murs de Byzance, et d'en avoir fait un foyer rayonnant et français tout de même.

. . . .

Ne soyons donc nulle part des absents, nous, catholiques, et soyons-le moins encore en Orient, auprès de ces Églises séparées qui nourrissent contre nous des ressentiments séculaires. Pratiquons une propagande qui nous fasse connaître d'elles d'abord et qui fasse connaître notre mentalité collective de préférence à nos personnes. Le souci que nous aurons d'une exactitude historique scrupuleuse est dans cette mentalité un trait capable d'impressionner des hommes qui ont cru jusqu'ici que l'orthodoxie ne pouvait pas ne pas être passionnée. Quelle belle leçon de science paisible et honnête les *Echos d'Orient* pourront alors continuer à donner!

*
* *

Il y aura de beaux jours pour l'action de la France catholique en Orient, quand la guerre sera finie et quand notre victoire aura rendu dans l'Orient à tout ce qui sera français un prestige que les Orientaux, toujours amis du plus fort, s'empresseront de reconnaître.

La place énorme que tenait l'orthodoxie russe, que l'on savait riche, que l'on savait liée au tsarisme et appuyée par lui, cette place va se trouver pour longtemps vacante. L'Église russe, naguère si forte, est devenue, avec la révolution, une Église fantôme. Quel contre-coup imprévu de la guerre! Les chrétientés

« orthodoxes » de l'Orient tourneront leurs regards d'un autre côté. Avez-vous remarqué la récente visite à Paris de l'archevêque « orthodoxe » d'Athènes, ami et créature de M. Venizelos? Avez-vous remarqué qu'il ne s'est pas contenté d'être reçu par le président de la République, mais qu'il a tenu à être reçu par le cardinal archevêque de Paris? Avez-vous remarqué que Paris n'était pour lui qu'une étape, et que c'est aux États-Unis qu'il se rendait?

Ces Églises schismatiques, habituées à vivre sur elles-mêmes, sur leur passé, sur leurs ressentiments, sentiraient-elles enfin le poids de leur isolement et la misère de leur stagnation?

Et serait-ce la réponse de la Providence à la prière composée naguère (elle a paru dans les *Acta Apostolicæ Sedis* du 15 avril 1916) « pour l'union des chrétiens d'Orient à l'Église romaine »?

« Seigneur, qui avez uni les diverses nations dans la confession de votre nom, nous vous prions pour les peuples chrétiens de l'Orient. Nous souvenant de la place éminente qu'ils ont tenue dans votre Église, nous vous supplions de leur inspirer le désir de la reprendre, pour former avec nous un seul troupeau, sous la conduite d'un même pasteur. Faites que, eux et nous ensemble, nous nous pénétrions des enseignements de leurs saints docteurs, qui sont aussi nos pères dans la foi. Préservez-nous de toute faute qui pourrait les éloigner de nous. Que l'esprit de concorde et de charité, qui est l'indice de votre présence parmi les fidèles, hâte le jour où nos prières s'uniront aux leurs, afin que tout peuple et toute langue reconnaissent et glorifient Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre Fils. Ainsi soit-il. »

Belle prière qui mériterait de servir d'épigraphe aux *Echos d'Orient*, et comme ils ne sauraient en souhaiter de plus autorisée, puisqu'elle est du Pape.

Si nous sommes très respectueusement reconnaissants à Mgr Batiffol de tout l'ensemble de ce bel article, nous lui gardons une spéciale gratitude de l'avoir terminé par la citation de la prière pontificale, « qui mériterait de servir d'épigraphe aux *Échos d'Orient* ». Puissions-nous, en poursuivant notre tâche, mériter un peu plus nous-mêmes le droit à un tel honneur!

Pour continuer le travail commencé, pour essayer d'y apporter le redoublement d'activité que demande le tournant actuel de l'histoire du monde, nous avons besoin, dans la crise présente du personnel et des ressources de toute sorte, de faire un chaleureux appel à la sympathie et au concours de tous nos amis et abonnés.

Désireux de reprendre notre périodicité régulière et de conserver cependant à notre revue ce caractère d'information « sur place » dont on veut bien reconnaître les très réels avantages, nous nous sommes arrêtés, après sérieuses réflexions, à la publication d'un fascicule par trimestre : de manière à laisser le temps nécessaire pour la circulation des manuscrits et des épreuves entre Constantinople, Athènes, Rome

et Paris. Chaque livraison comptera 128 pages, au lieu des 96 pages des précédentes livraisons bimestrielles ; les quatre fascicules annuels formeront ainsi un volume de 512 pages.

Une modification s'impose pour le prix d'abonnement. Depuis longtemps, la plupart des journaux et revues ont majoré leur tarif; et nous-mêmes, malgré notre répugnance à demander un nouveau sacrifice à nos abonnés, nous nous voyons contraints de nous incliner devant une nécessité absolue et que chacun comprend, puisque toutes choses subissent la crise de la hausse. Ajoutons, d'ailleurs, pour dire toute la vérité, que le prix — par trop modeste — maintenu jusqu'ici n'avait été conservé que par un trop généreux respect pour des conditions fixées il y a vingt-trois ans, alors que la revue était encore à chercher son orientation précise. Les circonstances actuelles nous imposent absolument une majoration, que nous prions nos amis de ne point trouver excessive. Si l'on veut bien souscrire aux raisons d'opportunité si nettement et si chaleureusement exposées par Mgr Batiffol, nous espérons que l'on comprendra aussi et que l'on acceptera les moyens pratiques indispensables pour assurer, à l'heure présente, la continuation de la tâche trop longtemps interrompue par la guerre.

Voici le nouveau tarif d'abonnement pour les quatre fascicules trimestriels, de 128 pages chacun, que nous soumet l'Administration, et que nous proposons avec confiance à nos lecteurs :

15 francs pour la France ;
17 francs pour l'étranger.
Prix de la livraison : **4** francs.

Fondée en 1897, notre revue aura à célébrer prochainement les noces d'argent de sa fondation. Que tous les amis de la grande cause qu'elle sert nous aident non seulement à prolonger son existence, mais encore à intensifier et à développer son action. Nous osons compter sur une diffusion plus large, après les événements de ces cinq années tragiques qui ont donné à tant d'hommes d'Occident de si émouvantes occasions de connaître de plus près le « proche Orient ».

Par l'abondance et la sûreté de ses informations, par l'estime qu'ont bien voulu lui témoigner de nombreux érudits, la revue des *Échos d'Orient* se recommande non seulement aux byzantinistes de profession, mais encore à tous les esprits cultivés qu'intéressent le passé et le présent de l'Orient chrétien. Les professeurs d'Universités ou d'Instituts catholiques, de Séminaires ou de Collèges chrétiens, les ecclé-

siastiques désireux de notions précises sur les Églises orientales trouveront dans la fréquentation de nos livraisons les plus utiles compléments aux données — souvent par trop incomplètes et inexactes — fournies par les manuels. Par delà le groupe actuel de nos abonnés, c'est à ces diverses catégories de personnes que nous adressons, en ce début de série nouvelle, notre confiant appel.

Au nom de la Rédaction :
S. SALAVILLE.

Décembre 1919.

PRINCIPES DU CHANT GRÉGORIEN

Origine byzantine de sa notation [1]

Musica cujus imago prosodia.
VARRON.

Le chant n'est, en soi, que l'harmonieuse modulation du langage portée à sa plus haute puissance.

La langue latine est, de sa nature, une *langue tonique,* c'est-à-dire fondée sur le principe de l'accentuation. Cette accentuation, au moins dès le IVe siècle de notre ère, est essentiellement *dynamique* ou *intensive.* Ce fait est reconnu de tous les linguistes.

Tout mot latin ayant par lui-même un sens complet possède un *accent tonique.* c'est-à-dire un accroissement de force sur la syllabe maîtresse, qui groupe autour d'elle tous les éléments du mot pour en réaliser l'unité et lui imprimer un caractère rythmique qui en agrémente et en facilite l'élocution.

Le chant de l'Église latine est une modulation tonique et neumatique.

Jusqu'au VIIIe siècle, ce chant est désigné sous les noms génériques de *modulation* et de *cantilène romaine.* A partir de cette époque, la modulation est dite *grégorienne.* Vers la fin du XIIe siècle, quand, sous l'influence de l'*organum* ou emploi de la diaphonie, la modulation grégorienne eut perdu en partie son caractère rythmique, on la désigna plus communément sous le nom de *plain-chant.*

A) La modulation synthétique latine est, de sa nature, une illustration constante des textes liturgiques par le procédé de l'accentuation.

---

(1) La présente étude n'est que le simple résumé d'une méthode pratique de chant grégorien, dont la publication a été retardée par le fait de la guerre. Cette méthode est appelée à paraître sous ce titre : *La Modulation grégorienne. — Grammaire raisonnée du chant liturgique de l'Eglise latine.* Elle réalisera le complément des études théoriques que nous avons publiées antérieurement sur cette question : *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Eglise latine.* Paris, 1907. — *Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Eglise latine. Exposé documentaire des Mss. de Corbie, de Saint-Germain-des-Prés et de Pologne, conservés à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg.* Saint-Pétersbourg, 1912. — *La Notation musicale, son origine, son évolution.* Saint-Pétersbourg, 1912.

Il y a trois sortes d'accents : l'accent tonique, l'accent logique et l'accent pathétique.

L'*accent tonique* consiste dans une émission intensive de la note qui affecte la syllabe accentuée du texte liturgique. Quand la syllabe accentuée se trouve mise en relief par une note plus élevée, cette dernière ne requiert pas une intensité aussi marquée; toutefois, l'impulsion ou *ictus* donnée à cette note ne saurait physiquement se produire sans un léger retard.

Tout accent tonique, sans exception, doit être rendu dans la modulation : c'est la *règle d'or*.

L'*accent logique* est la mise en saillie des mots importants du texte liturgique, par l'emploi des figures et des ornements appropriés, qui font le charme principal de la modulation.

L'*accent pathétique* constitue l'essence même de l'art musical; il porte sur l'ensemble de la mélodie, dont il règle l'allure et les intonations : c'est l'expression animée des sentiments de ferveur et de dévotion suscités en nous par la divine onction des textes sacrés. Le latin ne doit pas être pour tous une langue morte!

B) Le mot neume vient du grec πνεῦμα (pneuma), qui signifie souffle.

Un *neume*, au sens littéral, est un groupe de notes ayant par lui-même un sens musical déterminé, partant, qui constitue un *mot musical* énoncé d'un seul souffle, d'une seule émission de voix.

Exemples : Le membre musical composé sur les mots : *Dixit Dominus*, dans la première antienne des Vêpres du dimanche, réalise un seul neume. Le membre musical composé sur le mot *Ave*, dans l'Offertoire de la Messe du IVe dimanche de l'Avent, est formé de quatre neumes que nous traduisons ici en notation alphabétique :

1 2 3 4
F G a G a F a F G F E D E F G a F a F G a G
A . . . . *ve*

Par analogie, on a donné le nom de neume aux signes fondamentaux ou *notules* de la notation latine. Dans cette acception particulière, il serait bon de l'employer au féminin, de manière à éviter toute confusion.

La notation latine est dite neumatique parce qu'elle procède d'une manière synthétique, par groupes de neumes (mots musicaux), pour former des membres de phrases, des phrases et des périodes musicales.

*
* *

L'alphabet de la notation neumatique se compose de dix-sept signes fondamentaux. *Nec pluribus utor,* déclarent les anciens théoriciens.

La notation latine n'est pas un simple développement de l'accent aigu (´), de l'accent grave (`) et de l'accent circonflexe (^). Il est démontré, étant données la forme des signes neumatiques et leur dénomination transcrite ou traduite du grec, que cette sémeiographie musicale est une adaptation originale des notations *ekphonétique* (1) et *hagiopolite* (2) des Byzantins, notations qui ont elles-mêmes pour principe les *dix signes* de la prosodie grecque auxquels on a ajouté un signe final : la *téleia*, plus un caractère étranger : la *paraklitikè*, qui est le signe d'interrogation des Latins.

SIGNES DE PROSODIE			SIGNES DE LA NOTATION EKPHONÉTIQUE	
Α΄ Τόνοι.	Ὀξεῖα	/	Ὀξεῖα	/
	Περισπωμένη	^ et ~	Συρματική	~ et ∽
	Βαρεῖα	\	Βαρεῖα	\•
Β΄ Χρόνοι	Μακρά	–	Κεντήματα	·· ···
	Βραχεῖα	◡	Καθιστή	✓
Γ΄ Πνεύματα	Δασεῖα	⊢ et ✓	Κρεμαστὴ ἀπέσω	✓
	Ψιλή	⊣ et /	Κρεμαστὴ ἀπέξω	/ et ↗
Δ΄ Πάθη (ου) τόνοι λογικοί	Ἀπόστροφος	)	Ἀπόστροφος	)
	Ὑφέν	◡	Συνέμβα	◡
	Διαστολή	›	Ὑπόκρισις	›› et ›››
	Τελεία	+ et ÷	Τελεία	+
			Παρακλιτική	ϟ

Le plus ancien document connu qui reproduise la notation ekphonétique est le codex *Ephræmi rescriptus* de la Bibliothèque Nationale

(1) Notation employée dès le VIIIe siècle dans les évangéliaires et les lectionnaires grecs pour déterminer le récitatif des lectures solennelles. Cf. J. Thibaut, *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Eglise latine*, p. 17-32.

(2) Notation plus parfaite dérivée de la précédente et dite de Jérusalem la *Ville Sainte*, Ἁγία Πόλις.

de Paris. Ce précieux manuscrit, daté par certains paléographes du ve siècle (1), ne remonte en réalité qu'au VIIIe siècle (2).

La notation hagiopolite apparaît au IXe siècle et l'écriture neumatique latine vers la fin du même temps (3).

NOTATION LATINE		NOTATION HAGIOPOLITE
Punctum.		
Virgula.		
Strophicus.		
Oriscus.		
Clivis.		
Cephalicus.		
Ancus.		
Climacus.		
Epiphonus.		
Podatus.		
Scandicus.		
Salicus.		

(1) CH. H. OMONT, *Inventaire sommaire des Mss. de la Bibl. Nationale*, p. 1. — TISCHENDORF, *Codex Ephræmi Syri rescriptus*. Lipsiæ, 1845.

(2) J'établis ce fait 1° sur la présence des signes ekphonétiques qui sont incontestablement de la même main parce que de la même encre; 2° sur des arguments paléographiques que j'ai été à même de fournir après avoir, au préalable, établi la *loi fondamentale* qui régit l'évolution de l'écriture onciale grecque. Cf. J. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Eglise grecque*. Saint-Pétersbourg, 1913, p. 3.

(3) Quatre autres sémeiographies musicales fondées sur les signes de prosodie et d'interponctuation ont été en usage en Orient: 1° La notation *syriaque* dont j'ai signalé l'existence sur la foi de documents découverts par Dom J. Parisot, O. S. B. Cf. J. THIBAUT, *Origine byzantine de la notation neumatique de l'Eglise latine*, p. 8 et pl. 4; 2° La notation *arménienne* dite de saint Mesrob; 3° La notation *géorgienne* dont plusieurs spécimens ont été découverts à Tiflis et à Etchmiazin par M. P. Aubry. Cf. J. THIBAUT, *op. cit.* p. 67 et pl. 5; 4° La notation *copte* dont M. W. E. Crum a signalé quelques vestiges dans son *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands Library, Manchester*, p. 9-10 et pl. 2.

NOTATION LATINE		NOTATION HAGIOPOLITE
Quilisma.		
Pressus major.		
Pressus minor.		
Torculus.		
Porrectus.		

A l'origine, et jusqu'à la fin du xi[e] siècle, les signes fondamentaux de la modulation latine n'indiquaient point par eux-mêmes la situation diastématique des notes; ils formaient une simple esquisse de la modulation, en marquant la répartition des neumes, la variété des inflexions et leurs rapports rythmiques.

Dans les manuscrits de l'abbaye de Saint-Gall, qui sont les plus parfaits au point de vue de la transcription musicale, un certain nombre de signes fondamentaux affectent plusieurs formes rythmiques, grâce à l'adjonction d'un petit trait vertical (ˡ) ou horizontal (⁻) appelé *épisème*, lequel est un indice certain d'allongement. Ces formes complémentaires ou explétives jouent un rôle important, car ce sont elles qui déterminent le plus sûrement les finales des neumes.

Toute finale neumatique appelle un allongement de la dernière note. A la fin des périodes, cet allongement est encore plus marqué ; il porte alors sur tout le groupe terminal.

Sous le rapport de leur configuration, les signes fondamentaux de la notation latine se divisent en signes :

Simples, formés d'un seul caractère.
Composés, formés d'éléments distincts.
Complexes, formés d'éléments conjoints.

Sous le rapport de leur valeur rythmique, ces notules constituent des *pieds musicaux*, qui se répartissent en deux groupes antithétiques : les signes ascendants ou *arsiques*, les signes descendants ou *thétiques*. « Car si le son même de la cantilène est émis d'une façon correcte, celle-ci parcourt l'ordre des pieds métriques. » (1)

(1) Aurélien de Réomé (vers 830) : *Nam ipsius cantilenæ vox, si recto canitur tramite, per ordinem discurrit pedum* (*De Musica*, traité publié par Gerbert, *Scriptores* I, 27-63.)

« Je dis chants métriques, explique Guy d'Arezzo, parce que souvent nous chantons de telle sorte que nous paraissons comme scander les vers par pieds... De même, en effet, que les poètes lyriques assemblent ici tels pieds et là tels autres, de même ceux qui composent un chant assemblent raisonnablement des neumes *distincts et opposés*...

» Or, la similitude entre les mètres et les chants n'est pas petite, attendu que les neumes tiennent la place des pieds et les distinctions la place des vers, de sorte que tels neumes suivent le mètre dactylique, ceux-ci le spondaïque, ceux-là le ïambique, et que tu observes les distinctions tantôt comme un tétramètre, tantôt comme un pentamètre, ailleurs comme un hexamètre. » (1)

Ces textes que d'aucuns voudraient éluder sont décisifs et d'une importance capitale : ils fixent la tradition.

(*Voir page ci-contre.*)

Ainsi, au témoignage de Guy d'Arezzo, les signes neumatiques ont des valeurs rythmiques déterminées : ils tiennent lieu des pieds métriques employés dans la poésie latine : telle neume ou notule est un trochée, telle autre un dactyle, un spondée, un anapeste, etc. En tout cas, il faut éviter de supposer dans la modulation grégorienne une sorte de régularité mécanique qui exclurait la liberté de mouvement que commande un art oratoire. Les manuscrits de Saint-Gall emploient, en plus de l'*épisème*, les lettres C. T. M. (*celeriter, tenete, mediocriter*), pour indiquer les nuances de mouvement que comportait l'exécution des notules fondamentales conformément au principe signalé par Aribon : « Dans les plus anciens antiphonaires, nous rencontrons souvent l'une ou l'autre des lettres C. T. M, qui indiquent la célérité, le retard ou la modération. Autrefois, non seulement les compositeurs, mais les chantres eux-mêmes apportaient une grande attention à tout composer et chanter avec proportion. » (2)

La *virgula* et le *punctum* ont par eux-mêmes une valeur simple : celle

---

(1) *Metricos autem cantus dico, quia sæpe ita canimus ut quasi versus pedibus, scandere videamur, sicut fit, cum ipsa metra canimus...*

Sicut enim lyrici poetæ nunc hos nunc alios adiunxere pedes, ita et qui cantum faciunt, rationabiliter discretas ac diversas componunt neumas...

Non autem parva similitudo est metris et cantibus, cum et neumæ loco sint pedum, et distinctiones loco versuum : utpote ista neuma dactylico, illa vero spondaïco, illa ïambico metro decurret, et distinctionem nunc tetrametram, nunc pentametram, alias quasi hexametram cernes. (Guy d'Arezzo, *Micrologue*, ch. xv.)

(2) *Unde in antiquioribus antiphonariis utrioque c. t. m. reperimus persæpe, quæ celeritatem, tarditatem, mediocritatem innuunt. Antiquitus fuit magna circumspectio non solum cantus inventoribus, sed etiam ipsis cantoribus, ut quilibet proportionaliter invenirent et canerent.* (*De Musica*, dans Gerbert, ii.)

SCHEMA
DE LA NOTATION NEUMATIQUE LATINE.

Signes des mouvements ascendants.

Vocable des Signes.	Configuration primitive.	Ecriture moderne.	Valeur effective
Virgula.			
Virgulae.			
Podatus			
Epiphonus			
Oriscus			
Scandicus			
Quilisma			
Salicus			
Torculus			

Signes des mouvements descendants.

Vocable des Signes.	Configuration Primitive.	Ecriture moderne.	Valeur effective.
Punctum			
Strophicus			
Clivis			
Cephalicus			
Ancus			
Climacus			
Pressus major			
Pressus minor			
Porrectus			

de l'unité rythmique (1). Nous conviendrons ici d'accepter la croche (♪).

Quand l'un ou l'autre de ces deux signes affecte une syllabe accentuée du texte liturgique, la note qu'ils expriment doit s'émettre avec plus d'intensité et d'ampleur au point d'atteindre la valeur effective d'une noire (♩).

Les *virgulæ* ne sont que la réduplication de la virgula avec note d'agrément intercalaire sur le degré supérieur.

Les signes composés ou complexes constituent des formules types, des pieds musicaux déterminés par une note principale qui en caractérise le rythme. Cette note, marquée d'une légère impulsion, est mise en évidence dans notre tableau synoptique, sous la rubrique des *Valeurs effectives* par les signes de la notation musicale moderne : (< et >).

Le *podatus* première forme est un trochée (— ⌣); le podatus 2e forme un ïambe (⌣ —). Lorsque deux podatus se suivent dans le corps d'un même neume, le premier est trochaïque, le second ïambique. Le podatus final 3e forme est un spondée (— —).

L'*epiphonus* est une figure trochaïque, rapide.

L'*oriscus*, rendu par une note carrée dans les livres de plain-chant, a heureusement retrouvé sa forme distincte dans les livres de Solesmes. Ce signe, analogue à l'*hyporrobé* des Byzantins, est un enclitique musical relié soit à la *clivis*, soit aux *torculus*, auxquels il confère une forme terminale avec une note d'agrément par mouvement ascendant :



Le *scandicus* est un simple anapeste (⌣ ⌣ —) exécuté avec élan.

Le *quilisma* ou « notule tremblée » (2) est un scandicus orné et, par excellence, le signe de l'accent logique. « Il se compose de trois notes graduées, soit : de deux brèves et d'une forte. » (3) Le tremblé ou *mordante*, qui a son point de départ sur la deuxième note, est le résultat naturel du renflement intensif de la voix qui trouve son point de repos sur la dernière note.

---

(1) *De accentibus toni oritur nota, quæ dicitur neuma. Si ipsa simplex fuerit et brevis, facit unum punctum* (-). *Si autem longa fuerit, erit producta* (—). TRAITÉ, *Quid est cantus.*)

(2) ARIBON : *Tremulla est illa neuma, quam gradatam, vel quilisma dicimus.* (GERBERT, *Scriptores* II, 215.)

(3) TRAITÉ *Quid est cantus : Ex tribus gradus componitur, id est, ex duabus brevibus et acuto.*

Le *solicus* est une autre forme du scandicus dont la seconde note devait comporter un léger ornement.

Le *torculus* présente trois formes caractéristiques suivant la position qu'il occupe dans la phrase musicale. Le torculus 1re forme, placé dans le corps des neumes, est un amphibraque (⌣ — ⌣) : le torculus 2e forme, placé à la fin des neumes, est un amphibraque commun ou terminal (⌣ — ⏓); le torculus 3e forme est un crétique (— ⌣ —) qui termine les principales périodes et la pièce de chant elle-même.

Le *strophicus* ou « note enflée, répercutée » (1), est une double ou « triple répercussion, un triple ictus bref à l'instar d'un frappé de la main » (2). « Il n'a ni intervalle ni distance, car il réalise une note tremblée comme est le son enflé d'une trompette ou d'une corne. » (3) Le strophicus 1re forme à la valeur d'un pyrrique (⌣ ⌣) : le strophicus 2e forme, celle d'un tribraque (⌣ ⌣ ⌣) de même genre.

La *clivis* 1re forme est un trochée (— ⌣) : la clivis 2e forme un spondée (— —); la clivis 3e forme un spondée prolongé.

Le *cephalicus* est une figure dactylique rapide.

Le *climacus* est un simple dactyle (— ⌣ ⌣) : le climacus 2e forme placé à la fin des neumes est un crétique (— ⌣ —).

Le *pressus major* est un crétique (— ⌣ —) avec note d'agrément descendante par degré conjoint.

Le *pressus minor* est un amphibraque (⌣ — ⌣) avec une note d'agrément par degré conjoint : à la fin des neumes, il prend la valeur d'un amphibraque commun ou terminal : (⌣ — ⏓).

Le *porrectus* est le signe caractéristique de la grâce et de la supplication (4). Le porrectus 1re forme est un crétique (— ⌣ —); les porrectus 2e forme et 3e forme marquent la fin des neumes et prolongent simplement leurs valeurs.

*
* *

Ces dix-sept signes fondamentaux s'unissent entre eux en composition pour former d'autres figures neumatiques d'aspect varié ; mais quelle

---

(1) Guy d'Arezzo, *Microl.*, xvi. *nota inflatilis; vox repercussa.*

(2) Aurélien de Réomé, xix : *Terna percussio; trinus ad instar manus verberantis celer ictus.*

(3) *Non habet intervallum vel distantiam, sed est vox tremula, sicut est sonus flatus tubæ vel cornu.* (Engelbert, *Tractatus*, II, c. xxix. Ed. Gerbert.)

(4) Le *porrectus* et la *paraclitiké* des Byzantins empruntent leur étymologie à la forme couchée présentée par la configuration de ce signe. Dans la notation hagiopolite, l'orthographe de ce terme a été changée en *paraclètiké* : παρακλητική de παρακαλῶ = supplier, afin de caractériser le mode d'expression de cette notule neumatique.

que soit leur composition ou leur complexion, ils conservent d'ordinaire leur valeur propre et distincte sans jamais se contracter pour former synérèse. Ainsi, le scandicus apposé par antithèse au climacus ne doit point s'interpréter ; mais .

Quelques groupes des plus usuels donnent lieu aux remarques suivantes : A une époque tardive, certains groupes ont reçu, en raison de leur forme graphique dans la notation sur portée linéaire, des dénominations impropres; ce sont : le *pes subpunctis*, le *torculus resupinus* et le *porrectus flexus*.

Le *pes subpunctis* est un climacus prosthétique. La *prosthèse* ou note ajoutée au commencement d'une notule fondamentale est toujours brève, elle ménage un port de voix : .

Le *torculus resupinus* est un porrectus prosthétique .

Le *porrectus flexus* est une double clivis placée à la fin des périodes musicales. Cette formule est toujours brève : .

Le climacus, formé de quatre punctum, comporte d'ordinaire une prolongation sur le 2e et le 4e : ; toutefois, il faut éviter de briser le rythme par un nouvel *ictus*.

*
* *

La modulation grégorienne est, de sa nature, un chant oratoire soutenu et lié; elle comporte trois genres de style :

Le style { simple.
élevé.
fleuri.

Le *style simple* est celui qui est approprié au chant quasi syllabique des récitatifs liturgiques, des antiennes et des hymnes. Il réclame un mouvement normal et posé, cédant au rythme imprimé par le jeu des accents toniques, suivant le ton exigé par la nature du texte sacré.

Le *style élevé* est celui qui, par la noblesse et la propriété des tours, la magnificence et la force des expressions, éveille dans les âmes des sentiments de grandeur et de majesté appropriés au sujet. Il requiert un mouvement lent et solennel. Ce genre s'emploie d'ordinaire, dans

le chant des Introïts, des Offertoires, des Communions et des Antiennes de *Magnificat* et de *Benedictus*.

Le *style fleuri* est celui qui se pare de tous les ornements et de toutes les grâces de l'art musical. Étant donné le caractère plus particulièrement mélodique de ses vocalises et de ses variations, il requiert, en général, un mouvement modéré, libre et facile. Ce genre s'emploie dans le chant des *Alleluia*, des Graduels, des Traits et des Répons.

*
* *

En résumé, la pratique de la modulation grégorienne repose sur trois règles essentielles :

I. Interpréter d'une manière constante l'*accent tonique* qui est un accent *intensif* et, par suite, *naturellement long*.

II. Bien distinguer les neumes (mots musicaux) par un léger retard sur la dernière note.

III. Appliquer, suivant les circonstances, les valeurs rythmiques des notules fondamentales telles que nous les avons déterminées dans le *schéma de la notation neumatique latine* (1).

Cette méthode d'exécution, fondée sur l'enseignement des Anciens, n'a pas d'autre mérite que celui de déterminer, jusque dans ses moindres détails, le mode naturel d'interprétation généralement suivi dans la pratique par tous ceux qui ont le sentiment et le goût de l'art; tant il est vrai, a-t-on dit excellemment, « qu'il y a en musique comme en tout autre art une sagesse immanente et dominante qui finit tôt ou tard par s'imposer à tous »!

J.-B. THIBAUT.

(1) Dans les débuts, on s'appliquera à rendre la valeur exacte des notules métriques, sans attacher trop d'importance aux notes d'agrément dont la pratique sera réservée aux virtuoses.

LE DOGME DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

d'après un théologien russe contemporain

Après avoir exposé dans un précédent article les magnifiques choses qu'un théologien byzantin du XIVe siècle a écrites de la Sainte Vierge (1), nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs l'analyse d'un ouvrage qu'un théologien russe de nos jours a composé sur l'Immaculée Conception. Il ne sera pas sans intérêt de mettre en parallèle ces deux représentants de la théologie « orthodoxe », séparés l'un de l'autre par un intervalle de cinq siècles. On pourra ainsi constater que, même sur le terrain de la doctrine théologique, l'Orient chrétien dissident bouge plus qu'on ne le pense communément, et que son immutabilité est fortement entamée par une évolution qui n'est pas toujours progressive.

Le théologien russe dont nous allons parler est l'archiprêtre Alexandre Aleksiévitch Lebedev, né en 1833, mort en 1898. C'est pendant qu'il était recteur de l'Église orthodoxe russe de Saint-Nicolas, à Prague, qu'il composa sur le dogme de l'Immaculée Conception la seule monographie relativement complète que possède la littérature théologique de l'Église gréco-russe (2). Présentée au jury de l'Académie ecclésiastique de Moscou, cette dissertation valut à son auteur le grade de maître en théologie, et occasionna sans doute aussi sa nomination de membre du Comité synodal de l'Instruction, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort. Certes, l'ouvrage est loin d'être un modèle d'exposition lucide et concise, mais il mérite d'attirer l'attention, tant à cause de la doctrine spéciale qui y est développée que de l'influence qu'il a exercée sur la pensée des théologiens russes contemporains. Disons, en passant, qu'il a eu deux éditions, ce qui n'est pas banal pour une dissertation théologique parue en Russie. Nous allons en donner une brève analyse, sans nous astreindre, d'ailleurs, à suivre l'ordre de l'auteur.

---

(1) *La doctrine mariale de Nicolas Cabasilas*, dans le numéro de juillet 1919.

(2) A. LEBEDEV, *Différences entre l'Eglise orientale et l'Eglise occidentale sur la doctrine relative à la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu. De l'Immaculée Conception*. Varsovie, 1881; 2e édition; Saint-Pétersbourg, 1903. Nous citons l'édition de 1903.

Le théologien russe divise son étude en trois parties. Dans la première, il esquisse à grands traits et à sa façon l'histoire de la doctrine de l'Immaculée Conception dans l'Église latine, et dit un mot de la tradition orientale, à laquelle les théologiens occidentaux aiment à en appeler. Dans la seconde, il examine les fondements théologiques du dogme catholique et cherche à montrer qu'ils sont ruineux, en leur opposant ses théories personnelles sur le péché originel, la grâce, la Rédemption, théories qu'il ne craint pas de présenter comme l'enseignement officiel de l'Église « orthodoxe ». La troisième partie a principalement pour but d'attaquer l'Immaculée Conception au point de vue logique, d'établir que c'est une doctrine incohérente et pleine de contradictions, de faire le procès des théologiens latins et de leurs méthodes fantaisistes. Mais ce qu'écrit Lebedev contre le dogme et la théologie catholiques, qui en ont vu bien d'autres, nous intéresse infiniment moins que ce qu'il pense lui-même de la sainteté de la Mère de Dieu. Il nous trace, en effet, de Marie un portrait qui ne ressemble pas du tout à la Vierge des Byzantins et qui s'écarte sur plusieurs points de la Madone vénérée par les Grecs modernes hostiles à l'Immaculée Conception. Ce portrait, nous allons tout d'abord le mettre sous les yeux du lecteur, nous réservant d'apprécier ensuite les critiques et les attaques dirigées contre le dogme catholique et ses défenseurs.

Pour bien saisir ce que nous dit le théologien russe de la Vierge Marie, il est nécessaire de connaître sa doctrine sur l'état d'innocence et le péché originel. D'après lui — et en cela il est d'accord avec plusieurs théologiens « orthodoxes » contemporains, — Adam fut créé dans un état de parfaite rectitude naturelle, qui faisait de lui l'image de Dieu. Mais il ne fut point élevé au-dessus de sa nature par l'infusion de la grâce habituelle et des vertus qui l'accompagnent, car Dieu ne donne jamais la grâce sans la coopération de la volonté libre. Ce que nos théologiens appellent le préternaturel faisait partie intégrante de l'état de rectitude naturelle. Le seul élément surnaturel de l'état primitif était le secours que Dieu prêtait à l'homme pour l'aider à pratiquer la vertu et à acquérir la ressemblance divine, le τὸ καθ' ὁμοίωσιν des théologiens grecs. C'était une sorte de grâce actuelle, mais une grâce qui était comme exigée par la nature et que Dieu ne pouvait refuser (1).

(1) P. 119-121. Cf. p. 162. La théorie de Lebedev sur l'état primitif est admise par beaucoup de théologiens contemporains. Voir Matulewicz, *Doctrina Russorum de statu justitiæ originalis*, Cracovie, 1903, et P. de Meester, *Etudes sur la théologie orthodoxe*, 1re série, Maredsous, 1911, p. 77 sq.

Cette notion de l'état d'innocence commande évidemment une conception correspondante du péché originel. Ce péché ne saurait consister dans la privation de la grâce sanctifiante, infuse, qui n'existait pas dans le premier homme, mais bien dans la perte de l'intégrité naturelle (= des dons préternaturels) et du secours actuel de Dieu. Cette perte de l'intégrité constitue *une corruption positive* de la nature humaine, bien que cette corruption ne soit pas totale. Lebedev distingue théoriquement le péché originel de ses suites. Le péché, c'est un état peccamineux de la nature, état que fait disparaître le baptême et qui ne peut consister que dans une sorte d'imputation extrinsèque de la faute des premiers parents. Mais, en fait, et lorsqu'il parle de la Vierge, il identifie le péché lui-même avec ses suites. En cela, il ne fait que suivre l'enseignement de la Confession de Dosithée (ch. VI), quitte à contredire sur d'autres points cette même Confession, qui déclare, par exemple, que le péché originel n'a entamé en rien la nature comme telle et ne lui a enlevé aucune de ses énergies (ch. XIV) (1). Dès lors, aussi longtemps que la nature n'a pas recouvré l'intégrité primitive, elle porte les stigmates du péché d'origine.

Marie, comme tous les autres descendants d'Adam, a hérité d'une nature découronnée de l'intégrité primitive, d'une nature malade et viciée :

« Elle fut conçue et naquit dans le péché originel, mais cela ne l'empêcha pas de se conserver immaculée et d'être l'instrument très pur du mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu. Telle est notre foi à nous, Orientaux, et, d'après notre conviction, telle fut la foi et la doctrine de tous les anciens Pères de l'Église. Voilà ce que confessera toujours la véritable Église. Nous pensons qu'entre la pureté pour ainsi dire acquise et la pureté originelle, entre la pureté obtenue par des actes intérieurs, des efforts de la liberté, et la pureté par nature, il y a un abîme. Il est impossible que les saints Pères de l'Église aient comblé cet abîme, qu'ils aient mêlé et identifié ces concepts, qu'au moment où ils exaltaient la pureté immaculée de la Mère de Dieu, ils aient voulu parler de la conception immaculée. Entre l'innocence morale et l'innocence naturelle il n'y avait point encore de pont. Ce pont a été construit dans la suite dans l'Église latine. » (2)

« La Vierge naquit comme tout le monde sous le péché, c'est-à-dire avec les suites du péché originel. » (3)

---

(1) P. 116-117, 121.
(2) P. 13-14.
(3) P. 101.

« Il paraît impossible de faire une exception en sa faveur. Bien qu'elle ait été choisie dès le sein de sa mère, elle naquit néanmoins avec la *nature viciée* de l'homme déchu. Elle fut, par suite, soumise à la nouvelle économie du salut commune à tous, et dut porter en elle comme les autres hommes *tout le poids du jugement de Dieu,* passer par le chemin de l'affliction, des privations, des maladies, du travail et finalement de la mort elle-même. L'anéantissement en elle de la corruption peccamineuse par les seules forces de la grâce eût été une opération violente de la part de Dieu, une nouvelle création dans le sein d'Anne, une conception par l'opération de l'Esprit de Dieu. » (1)

Lebedev admet que, tout comme Jérémie et Jean-Baptiste, la Sainte Vierge fut sanctifiée dès le sein maternel, qu'elle fut remplie de l'Esprit-Saint; mais il a une manière particulière d'entendre cette sanctification *in utero :*

« Bien que tous les hommes, dit-il, de par leur origine et leur participation au péché originel, tombent sous la malédiction de Dieu et la domination du diable, cependant, en vertu de la promesse de Dieu, les fidèles échappent à cette condamnation, à cette puissance du péché, et deviennent participants de la grâce, *les enfants encore dans le sein à cause de la foi de leurs parents*, les adultes par leur foi personnelle, qui leur est imputée à justice. C'est pourquoi tous les élus de Dieu, par exemple le prophète Jérémie et saint Jean-Baptiste, tout en étant soumis à la malédiction et à l'accès du diable, à cause de leur participation au péché d'origine, se trouvèrent pourtant dès leur naissance, par la promesse et la grâce de Dieu, sous l'influence providentielle de l'amour du Dieu sauveur. Aussi ne doit-on en aucune façon les appeler enfants du diable, parce qu'ils ont participé au péché d'Adam; tout au contraire, parce qu'ils ont eu part à la promesse mystérieuse, ils ont toujours été enfants de Dieu, et c'est ainsi qu'en fait, ils ont été appelés les héritiers de la promesse. A plus forte raison, devons-nous parler ainsi de la Sainte Vierge Marie, qui a été choisie pour être la Mère de Dieu. » (2)

« La foi des justes Joachim et Anne fit descendre sans aucun doute une grâce abondante aussi bien sur eux-mêmes que sur le fruit de leur prière, sur leur enfant, qu'ils avaient consacrée à Dieu avant même sa conception. Et si l'Esprit de Dieu, en considération de la foi et de la piété de Zacharie et d'Élisabeth, sanctifia Jean, le fruit de leur prière, alors qu'il était encore dans le sein maternel, à plus forte raison une

(1) P. 125.
(2) P. 143.

sanctification toute spéciale fut-elle accordée à Celle qui était destinée à être la Mère du Seigneur. Mais il va de soi que cette sanctification fut relative, non absolue, mesurée qu'elle fut sur la foi de parents, justes sans doute, mais imparfaits et privés de la pureté paradisiaque et de l'intégrité de la nature. Elle dépassa la sanctification de Jean dans la mesure où la foi et la sainteté de sainte Anne furent supérieures à la foi et à la sainteté d'Élisabeth. Sans aucun doute, c'est dans ce sens que l'Église orientale fait mémoire de la conception de la Vierge par sainte Anne, et qu'elle lui donne les épithètes de sainte et de glorieuse; *conception sainte*, parce que la foi des parents attira sur le fruit conçu la grâce du Sauveur promis; *conception glorieuse*, parce que la toute-puissance de Dieu fit cesser la stérilité prolongée d'Anne, et lui accorda cette enfant admirable qui devait être l'instrument de la merveille des merveilles : de l'Incarnation du Fils de Dieu. » (1)

« Bien que nous disions que la Sainte Vierge participa au péché originel dans sa conception, nous affirmons en même temps qu'elle fut sanctifiée par la grâce suivant la foi de sa sainte mère, et que, comme fille de sa prière, de sa foi et de sa piété, elle fut toujours l'enfant de Dieu, la fille élue et bien-aimée du Seigneur ». (2)

Oui, mais quelle est cette grâce qui sanctifia Marie dès le sein maternel, dès sa conception elle-même? Voilà ce que notre théologien oublie de nous dire. Ce n'est pas la grâce que les théologiens catholiques appellent habituelle et sanctifiante, puisque Lebedev repousse toute justice infuse. Ce n'est pas non plus la grâce actuelle, qui suppose l'exercice de la liberté. Qu'est-ce donc alors? Une sorte de bienveillance extrinsèque de Dieu, qui ne pose rien dans l'âme de celui qui en est l'objet et qui laisse subsister cet état peccamineux dont on nous a parlé. C'est une sanctification creuse, une pure fiction inventée par Lebedev, et qu'il prête gratuitement à toute l'Église « orthodoxe ».

Aussi bien, ce semblant de sanctification *in utero* n'allégea en rien pour Marie *le poids du jugement de Dieu*, que le théologien russe tient à faire peser sur elle. Comme tous les autres fils d'Adam, elle fut soumise à la loi du progrès moral, qui s'impose à l'homme déchu. *Elle eut à lutter contre le péché originel vivant en chaque homme* (3). Elle ressentit en elle cette opposition entre la chair et l'esprit dont saint Paul nous fait une si vive peinture, et elle s'affermit dans le bien par l'exercice

(1) P. 147.
(2) P. 243.
(3) P. 164.

de sa liberté aidée de la grâce de Dieu. Cette grâce n'agit jamais en elle d'une manière violente : ce qui aurait été indigne de Dieu ; mais elle lui fut donnée dans la mesure de sa coopération, car Dieu reste toujours juste et ne fait pas acception de personnes (1).

Ce ne fut pas du premier coup que la Vierge déracina de son être ce péché originel qui vivait en elle. L'extirpation en fut particulièrement laborieuse. Nous savons que les Grecs modernes, qui ont nié l'Immaculée Conception, ont, du moins, accordé à Marie une purification plénière et définitive, au jour de l'Annonciation. Lebedev n'est pas de cet avis, bien qu'il prétende toujours parler au nom de l'Église « orthodoxe ». D'après lui, la Mère de Dieu ne fut complètement délivrée du péché originel qu'à la mort du Sauveur, et il n'ose pas se prononcer sur la question de savoir si elle commit des péchés actuels après l'incarnation du Verbe :

« La sanctification par la grâce n'exclut pas, dit-il, la possibilité de pécher et le péché lui-même. Les apôtres reçurent une sanctification extraordinaire, le jour de la Pentecôte, mais cela ne les empêcha pas de dire : *Si nous affirmons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous*. (*I Joan*. I, 8.) Nous devons penser de même au sujet de la Très Sainte Vierge Marie. Bien qu'elle ait été sanctifiée au moment de la conception du Fils de Dieu, cependant le péché originel persista encore en elle jusqu'à sa complète disparition près de la croix du Christ : mais comment ce péché se manifestait-il, en quoi consistait-il ? Marie pécha-t-elle ou non après l'Incarnation ? Et si oui, quels furent ses péchés ? Par respect pour la Mère de Dieu, nous n'osons, nous ne pouvons, nous ne voulons nous prononcer sur ces questions. Nous nous en tenons seulement à cette idée reconnue par tous comme une vérité indubitable : que sa liberté resta ce qu'elle était, et que la grâce de Dieu n'agit pas sur elle violemment, par l'extérieur, mécaniquement, brutalement. Voilà ce que nous savons ; voilà ce que nous affirmons comme la vérité. » (2)

« A cause de l'Incarnation du Fils de Dieu, nous confessons que la Sainte Vierge Marie fut la créature la plus parfaite et la plus sainte qui ait jamais existé sur la terre ; mais en même temps nous reconnaissons, comme nous l'avons démontré plus haut, que sa rédemption s'opéra de la manière commune établie par Dieu pour l'humanité déchue. Nous affirmons que sa liberté ne fut pas modifiée (après l'Incarnation), et

---

(1) P. 165-166.
(2) P. 189-190.

que les suites du péché originel : l'inclination au mal, la lutte intérieure, comme s'exprime le grand saint Basile, restèrent en elle jusqu'à sa rédemption par la passion et la résurrection du Christ. Telle est notre doctrine sur la sainteté de la Vierge Marie. » (1)

Et comment s'opéra précisément la rédemption de la Vierge? Il est indubitable, répond Lebedev, qu'elle s'accomplit d'une manière particulière et extraordinaire, mais néanmoins sans la moindre dérogation à la loi commune. Il faut remarquer que Marie appartient à la fois à l'Ancien et au Nouveau Testament. Elle a participé au mode de rédemption propre à chacun des deux. Avant la mort du Sauveur, elle a été justifiée par la foi au Messie; au moment même de cette mort, sa rédemption a été achevée par sa participation immédiate aux souffrances du Crucifié. Au pied de la croix, sa foi et son amour passèrent par une terrible épreuve. Elle ressentit une violente lutte intérieure, des mouvements involontaires, contraires à l'amour de Dieu, derniers vestiges du péché originel, et, comme le disent les Pères de l'Église, la mort de son divin Fils lui causa une sorte de scandale. C'est que son esprit était nourri des conceptions de l'Ancien Testament; elle partageait les préjugés de ses contemporains sur le règne glorieux du Messie, et le message angélique sur la future grandeur de son Fils lui fut communiqué sous des espèces judaïques. On devine quel profond bouleversement produisit en elle le spectacle de la cruelle réalité (2). Et notre théologien de conclure :

« Du parallèle que nous venons d'établir entre la doctrine de l'Église orthodoxe touchant la rédemption de la Sainte Vierge et l'enseignement de l'Église latine sur le même sujet, il ressort que l'opposition est irréductible. L'Église orthodoxe orientale présente la rédemption et la sanctification de la Vierge comme le résultat de l'action de la grâce divine unie à la coopération de la liberté, et les fait dater de l'apparition de la vie consciente. L'Église latine, au contraire, fait remonter cette sanctification à l'époque de la vie inconsciente et n'y voit que l'effet de la grâce seule, un effet, par conséquent, qui est étranger à la liberté de la Vierge. La première considère les souffrances du Christ et sa mort sur la croix comme un mystère d'épreuve pour la Mère de Dieu, épreuve qui ne cessa qu'à la Résurrection. Au contraire, la seconde suppose que les souffrances et la mort du Christ étaient connues à l'avance de la Mère de Dieu. C'est pourquoi, d'après la conception

(1) P. 222.
(2) P. 178 sq.

de l'Église orientale, la participation de la Sainte Vierge aux souffrances et à la mort du Christ revêtit pour elle le caractère d'une rédemption ; mais, d'après la conception de l'Église latine, cette participation fut l'acte héroïque d'une Mère offrant son Fils en sacrifice pour le salut du monde, comme si elle-même, à ce moment, n'avait pas eu besoin de rédemption. » (1)

* * *

On admirera l'aisance avec laquelle Lebedev prête libéralement à l'Église « orthodoxe » ses théories personnelles. Nos lecteurs savent ce qu'il faut penser de ce procédé, et combien la Vierge du théologien russe du XIX[e] siècle diffère de la Panaghia tout immaculée, vénérée par l'ancienne Église byzantine et par bon nombre de théologiens « orthodoxes » russes et grecs des derniers siècles. Lebedev a, du reste, le secret de faire dire aux anciens textes liturgiques et autres les plus rebelles à ses théories ce qu'il désire y trouver, et il se débarrasse avec un entrain merveilleux de ceux qu'il ne peut réduire. C'est ainsi qu'en présence de certains passages d'un discours de saint Jean Damascène sur la Nativité de la Vierge (particulièrement favorables à la doctrine de la conception immaculée), il a soin de nous avertir que « toutes ces expressions oratoires et autres semblables ne sauraient être prises dans leur sens littéral et absolu. Ce sont là procédés habituels de la rhétorique de l'époque destinés à exprimer les sentiments de vénération et d'admiration qu'on éprouvait pour la Théotocos, et non à formuler des concepts théologiques » (2). Au contraire, trouve-t-il dans la traduction slave de deux canons pour les fêtes mariales de la Présentation au Temple (21 novembre) et de la Conception (9 décembre), composés l'un par Georges de Nicomédie, l'autre par saint André de Crète, des expressions quelque peu équivoques et rendant mal l'original grec, il s'en empare avec empressement et les répète à satiété pour établir que l'Église orthodoxe nie l'Immaculée Conception, sans se souvenir que la liturgie byzantine fourmille de textes où la sainteté originelle de la Mère de Dieu est clairement insinuée, voire même explicitement formulée; en oubliant que les auteurs des canons susdits sont des témoins irrécusables de la croyance de l'ancienne Église d'Orient au privilège marial, comme nous l'avons démontré (3).

(1) P. 188-189.
(2) P. 148 en note. Cf. p. 102.
(3) Voir *Echos d'Orient*, t. XIII, p. 29 et sq. : *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception.*

Mais il faut que le lecteur se rende compte par lui-même des procédés exégétiques de Lebedev. L'expression que celui-ci relève dans le canon de Georges de Nicomédie (ode 8e) est la suivante : « Anne supplie Dieu de *recevoir le fruit de son enfantement*, λαβεῖν τῆς ἐμῆς ὠδῖνος καρπόν. La traduction slave porte : « *Le fruit de ma douleur, plodom boliezni.* » Nous ne voulons pas contester l'exactitude verbale de cette traduction. Le mot grec ὠδίς signifie, en effet, tout d'abord *douleur de l'enfantement*, puis *enfantement*, puis *fruit de l'enfantement*, puis, par extension, *toute douleur violente.* Mais ce que nous contestons, c'est la conclusion que le théologien russe tire de cette expression : « L'Église orientale, dit-il, en appelant la Sainte Vierge *fruit de la douleur*, laisse entendre par là que son origine ressembla à celle des autres hommes, qu'elle s'accomplit suivant la loi de l'humanité déchue sous le coup de la condamnation : *Tu enfanteras dans la douleur (Gen.* III, 14), et que, par conséquent, la fille d'Anne participa au péché originel et eut besoin de rédemption pour la parfaite restauration de sa nature, l'effacement de la condamnation et l'introduction dans le royaume de Dieu. » (1)

Et il ajoute que cette expression nous fournit une règle sûre pour interpréter les hymnes liturgiques où l'on rencontre des formules qui paraissent se rapprocher du dogme latin (2).

Parmi ces formules, j'ignore si Lebedev a remarqué celles qui se trouvent dans ce même canon de Georges de Nicomédie. J'en transcris quelques-unes :

« En voyant par la foi, ô Tout-Immaculée, la beauté de ton âme, Zacharie s'écria : « Tu es le prix de la rançon; tu es la joie de tous, tu es notre restauration. » (Ode 5.) (3)

« Que tes merveilles sont incompréhensibles, ô Tout-Immaculée! *Merveilleuse est ta naissance;* miraculeuse ton enfance; extraordinaire tout ce qui te touche. » (Ode 5.) (4) — (Lebedev, lui, dit que Marie a été soumise en tout à la loi commune.) (4)

« Parce que tu étais *l'asile de la grâce,* ô Tout-Immaculée, tu as été nourrie dans le temple d'une nourriture incorruptible. » (Ode 6.) (5)

« Les rayons de la grâce brillèrent dans le temple de Dieu, lorsque

(1) P. 149.
(2) P. 108.
(3) Τὸ κάλλος, πανάχραντε, τὸ τῆς ψυχῆς σου βλέπων ποτὲ πίστει Ζαχαρίας ἀνεβόα· Σὺ εἶ τὸ λύτρον· σὺ εἶ πάντων χαρά· σὺ εἶ ἡ ἀνάκλησις ἡμῶν.
(4) ξένη σου ἡ γέννησις ὑπάρχει· ξένος ὁ τρόπος ὁ τῆς αὐξήσεως· ξένα καὶ παράδοξα τὰ σά.
(5) ὡς οἶκος οὖσα τῆς χάριτος... πανάχραντε, ἐν τῷ ναῷ μετέσχες τῆς ἀκηράτου τρυφῆς.

tu y pénétras, ô *Vierge Mère immaculée, à jamais bénie.* » (Ode 7.) (1)

« Quelle est cette merveille que je contemple, dit le grand-prêtre en voyant entrer dans la maison de Dieu Celle qui surpassait en grâce le Saint des saints... » Et Anne lui répond : « Tu as bien parlé de la Vierge : *Reçois donc l'Immaculée* dans le temple de ton Créateur. » (Ode 8, la même où il y a : τῆς ἐμῆς ὠδῖνος καρπόν.) (2)

« La merveille que tu es, ô Theotocos sans tache, surpasse la puissance de nos discours. Je contemple en toi, en effet, *un corps étranger au flux du péché,* ῥοῆς ἁμαρτίας ἀνεπίδεκτον. C'est pourquoi je te crie avec reconnaissance, ô Vierge pure : Tu es vraiment élevée au-dessus de toutes les créatures. » (Ode 9.) (3) (Lebedev, lui, veut que la Vierge ait reçu une nature contaminée par le péché, et qu'elle ait ressenti les mouvements de la concupiscence jusqu'à la mort du Sauveur !)

A qui fera-t-on croire que l'expression : ὁ τῆς ἐμῆς ὠδῖνος καρπός enlève aux passages du canon que nous venons de citer toute signification favorable au dogme catholique? D'autant plus que ce dogme est indépendant de la question de savoir si Anne, en mettant Marie au monde, a éprouvé ou non les douleurs habituelles de l'enfantement; d'autant plus que, pour être dans l'esprit de la liturgie byzantine, ὁ τῆς ἐμῆς ὠδῖνος καρπός doit être traduit par : *le fruit de mon enfantement* et non par : *le fruit de ma douleur*. On lit, en effet, à la fête de la Conception d'Anne, le 9 décembre, les deux vers suivants :

Οὐχ, ὥσπερ Εὔα, καὶ σὺ τίκτεις ἐν λύπαις
Χαρὰν γὰρ, Ἄννα, ἔνδον κοιλίας φέρεις·

Tu n'enfantes pas, comme Eve, dans la tristesse;
Car tu portes, ô Anne, la Joie dans ton sein.

J'ai vainement cherché dans l'original grec du canon de saint André de Crète pour la Conception d'Anne le passage que donne Lebedev d'après la traduction slave : « *Tu t'es levée comme un soleil d'un sein corruptible,* ô Vierge, qui as porté dans ton sein incorruptible le Soleil de gloire. » En tout cas, il faut beaucoup de bonne volonté pour voir dans ce texte quoi que ce soit de contraire à l'Immaculée Conception. Je remarque, au contraire, que le poème d'André contient plusieurs allusions transparentes à la sainteté originelle de Marie, qui est saluée

(1) Παρθενομῆτορ ἄχραντε. εἴσαξε εὐλογημένη.
(2) Ὑποδέχου οὖν τὴν ἄχραντον ἐν τῷ ναῷ τοῦ κτίστου σου.
(3) σῶμα γὰρ ἐν σοὶ κατανοῶ ὑπὲρ λόγον ῥοῆς ἁμαρτίας ἀνεπίδεκτον.

comme le *tabernacle sanctifié du Très-Haut* (1), comme le *paradis spirituel,* comme la *tente sainte* qui porte l'arme vivifiante de la croix (2).

Notre théologien veut aussi trouver une signification hostile au dogme catholique dans un canon de saint Jean Damascène pour la fête de la Dormition : « *Née de parents mortels, ô Vierge pure, tu as fait une mort conforme à la nature.* (3) » Mais il a oublié de lire ce passage de l'ode quatrième :

« Si le Fruit incompréhensible de la Vierge, à cause duquel elle est devenue un ciel, a subi comme mortel l'ensevelissement, comment Celle qui l'a enfanté virginalement refusera-t-elle de se soumettre au même sort? » (4)

Et le synaxaire de la fête débute par ces deux vers :

Οὐ θαῦμα θνήσκειν κοσμοσωτεῖραν Κόρην,
Τοῦ κοσμοπλάστου σαρκικῶς τεθνηκότος.

Il n'est pas étonnant que la Vierge qui a sauvé le monde meure,
Après que le Créateur du monde a voulu subir la mort corporelle.

Cela revient à dire que, tout comme son divin Fils, Marie a eu un corps mortel et que, comme lui, elle a passé par la mort. Bien qu'exempte de la faute originelle, elle n'a pas reçu cependant, pendant sa vie terrestre, le don de l'immortalité primitive.

Nous avons été surpris de voir que Lebedev ne faisait jamais appel aux textes bien connus de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Damascène, où il est dit que la Vierge fut purifiée par le Saint-Esprit antérieurement à l'Incarnation du Verbe. L'explication de ce silence doit être sans doute cherchée dans la doctrine spéciale de notre théologien qui, nous l'avons vu, retarde la sanctification et la purification complète de Marie jusqu'à la mort du Sauveur. Le témoignage qu'il aime à faire valoir pour établir que l'Église orientale rejette l'Immaculée Conception est le passage du *Skrigeal* de Jean Nathanael, dont nous avons déjà parlé (5). Il se garde bien de dire que le *Jezl pravlénia* de Siméon Polotskii, qui est un livre tout aussi officiel que le *Skrigeal*,

(1) Τὸ τοῦ Ὑψίστου ἡγιασμένον θεῖον σκήνωμα, χαῖρε. Ode 7.

(2) Σήμερον ὁ δεύτερος Ἀδὰμ, Χριστὸς, ἀνέδειξε παράδεισον νοητὸν, σκηνην ἁγίαν. Ode 8.

(3) Θνητῆς ἐξ ὀσφύος προαχθεῖσα τῇ φύσει κατάλληλον, ἁγνὴ, τὴν ἔξοδον διήνυσας. Ode 3.

(4) Εἰ ὁ ἀκατάληπτος ταύτης καρπὸς, δι' ὃν οὐρανὸς ἐχρημάτισε, ταφὴν ὑπέστη ὡς θνητὸς πῶς τὴν ταφὴν ἀρνήσεται ἡ ἀπειρογάμως κυήσασα. Ode 4.

(5) Voir l'article : *l'Immaculée Conception en Moscovie au* XVII[e] *siècle. Echos d'Orient*, XII, p. 66 et sq.

enseigne clairement la doctrine catholique. Cela n'empêche pas Lebedev de reprocher aux théologiens latins leur exégèse fantaisiste des textes scripturaires et patristiques et leur silence systématique à l'endroit des témoignages de la tradition contraires à leur thèse (1). C'est en usant lui-même des procédés dont il fait grief à ses adversaires qu'il arrive à formuler des conclusions dans le genre de celles-ci :

» Le dogme de l'Immaculée Conception est réellement un nouveau dogme (entendez : un dogme inventé). Il a pris naissance et s'est développé dans le sein de l'Église latine, et il n'appartient qu'à elle seule (2).

» Que l'Église orientale œcuménique ait toujours reconnu et reconnaisse que la Vierge Marie a hérité du péché originel, c'est là une tradition ininterrompue allant de l'époque la plus récente à la plus haute antiquité, et s'étant même exprimée par la voie des décisions ecclésiastiques et conciliaires... (3)

» L'Église orientale œcuménique n'a jamais accepté et ne peut pas accepter cette doctrine des Latins. En célébrant la pureté, la sainteté et l'innocence de la Mère de Dieu, acquises avec l'aide de la grâce de Dieu par des actes libres de foi et d'amour, cette Église n'a jamais identifié l'innocence et la sainteté acquises par l'exercice de la liberté avec la sainteté naturelle, originelle. » (4)

Que de choses il y aurait à dire sur la manière dont le théologien russe fait l'histoire de la controverse immaculatiste en Occident et sur les objections qu'il formule contre la définition de Pie IX ! Bornons-nous seulement à quelques remarques.

Veut-on savoir tout d'abord pour quels motifs la fête de la Conception de la Vierge fut introduite en Occident ! Il paraît que cette innovation fut l'œuvre du clergé latin, auquel le pape Grégoire VII et ses successeurs voulurent imposer la loi du célibat. Pour protester contre ces exigences tyranniques de la cour romaine, les clercs concubinaires favorisèrent de tout leur pouvoir la célébration d'une fête qui montrait par son objet même que le mariage est une bonne et sainte chose ! Ainsi s'explique ce phénomène anormal d'une nouvelle solennité liturgique faisant peu à peu la conquête de tous les calendriers sans l'intervention de l'autorité supérieure ! (5)

---

(1) P. 277, 299 sq.
(2) P. 99.
(3) P. 217.
(4) P. 312-313.
(5) P. 15-16.

Autre raison. Si la fête de la Conception devint tout de suite populaire, c'est parce qu'elle tendait à exalter la Vierge Marie, qui, pour les Latins du moyen âge, était la femme idéale, le type éternel de la pureté, de l'innocence et de la piété, la Dame que l'on servait avec un amour tout chevaleresque. Ajoutez à cela que pour le chrétien moyenâgeux, Dieu n'est pas le Père aimant et compatissant que nous révèle l'Évangile. C'est un juge sévère, un vengeur implacable de l'injustice et du péché, une sorte de grand inquisiteur à la Philippe II. Cette conception étrange de la divinité poussait les foules à se jeter dans les bras de la Mère de miséricorde, à recourir à elle pour obtenir tous les biens et toutes les grâces. De là naquit l'idée de la médiation universelle de Marie (1). Comment, dès lors, la piété populaire n'aurait-elle pas accepté avec enthousiasme une fête qui tendait à augmenter les privilèges de la Mère toute bonne, trésorière des dons célestes? (2)

Disons tout de suite que Lebedev n'est pas l'auteur premier des originalités que nous venons d'entendre. Il nous apprend lui-même que, pour écrire l'histoire de l'Immaculée Conception en Occident, il s'est inspiré de la monographie du protestant K. Z. Kloeden sur *l'Histoire du culte de Marie, principalement durant le siècle qui a précédé la Réforme dans la Marche de Brandebourg et de Lausitz* (3). Il est malheureusement passé en habitude en Russie d'étudier le catholicisme, son histoire, ses dogmes et ses institutions dans les ouvrages des protestants d'Allemagne.

Plusieurs des difficultés que le théologien russe trouve dans la définition de Pie IX sont purement imaginaires. Il se figure, par exemple, que le dogme catholique est indissolublement lié à l'explication anselmienne et scotiste du péché originel, et que, dans la Bulle *Ineffabilis,* le Pape a défini que l'animation du fœtus par l'âme raisonnable a lieu aussitôt que l'acte générateur est accompli (4). Or, il n'en est rien. Il existe, en effet, dans la théologie catholique plusieurs manières d'expliquer l'essence du péché originel. Quant à la théorie de l'animation immédiate, elle est librement discutée entre catholiques, et la Bulle *Ineffa-*

(1) Cette doctrine de la médiation universelle de Marie, médiation secondaire que n'obscurcit en rien le rôle de l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes, ne plaît pas à Lebedev. Elle est cependant une des croyances les plus clairement affirmées dans la tradition et la liturgie de l'Eglise byzantine.

(2) P. 17-18.

(3) K. Z. Kloeden, *Zur Geschichte der Marienverehrung, besonders im letzer, Jahrhunderte vor der Reformation in der Mark Brandenburg und Lausitz.* Berlin, 1840. Lebedev donne en appendice quelques extraits de cet ouvrage.

(4) P. 159 sq.

bilis n'a porté là-dessus aucune définition. Aux termes du dogme, il suffit d'admettre que la Vierge Marie, c'est-à-dire son auguste personne, corps et âme réunis, n'a jamais été atteinte par la souillure originelle, et qu'elle a toujours été en grâce avec Dieu. Et qu'on ne vienne pas objecter que la Mère de Dieu a contracté le péché originel, parce qu'elle a souffert et qu'elle est morte, car l'Homme-Dieu, lui aussi, a éprouvé la douleur et la mort dans sa chair; et, cependant, il est resté absolument étranger au péché. Devant ces affirmations simples et nettes de notre foi, les objections d'ordre physiologique que Lebedev développe longuement perdent toute portée.

Il resterait à venger les théologiens latins des accusations injustes que Lebedev formule contre eux dans la troisième partie de son ouvrage. Mais, vraiment, cela nous entraînerait trop loin. Il faudrait faire toute la théorie du développement dogmatique. Les théologiens latins sont du reste suffisamment justifiés par l'histoire de la tradition orientale. Celle-ci ne condamne que Lebedev.

M. Jugie.

Rome.

ORIGINE
DE LA MESSE DES PRÉSANCTIFIÉS [1]

Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat.

(*I Cor.* xi, 26.)

La plus ancienne caractéristique de la Pâque chrétienne est qu'elle marque la fin d'un jeûne. Le Vendredi-Saint, jour de la grande propitiation du Fils de l'homme, est devenu le grand jour de l'affliction de toute chair et le principe du jeûne de la préparation au baptême. De là est sortie l'institution du Carême, qui a réalisé la prophétie du Sauveur dans l'Évangile.

Les disciples de Jean et les pharisiens jeûnaient. Ils vinrent dire à Jésus : Pourquoi les disciples de Jean et ceux des pharisiens jeûnent-ils, tandis que tes disciples ne jeûnent point? Jésus leur répondit : Les amis de l'époux peuvent-ils jeûner pendant que l'époux est avec eux? Aussi longtemps qu'ils ont avec eux l'époux, ils ne peuvent jeûner. Les jours viendront où l'époux leur sera enlevé, et alors ils jeûneront en ce jour-là. (*Marc.* ii, 18-20: *Luc.* v, 33-35.)

La coutume du jeûne, prolongé d'ordinaire jusqu'à la neuvième heure, dit Tertullien, « a son origine dans la mort de Notre-Seigneur à laquelle nous devons toujours songer sans aucune distinction de temps. Il faut donc célébrer jusqu'à cette heure la commémoration de ce grand événement où l'univers, en se couvrant de ténèbres à la sixième heure, prit le deuil du Seigneur qui venait d'expirer, pour revenir ensuite, nous aussi, à la joie, puisque le monde a recouvré la lumière » (2).

Anciennement, le jeûne du Vendredi-Saint prenait fin après l'auguste cérémonie de l'adoration de la croix par la célébration d'une synaxe liturgique d'un caractère tout particulier : la Messe des Présanctifiés.

Par suite, sans doute, des modifications successivement apportées aux ve et ixe siècles dans l'ordonnance corrélative des deux offices

---

(1) La présente étude et celles que nous consacrerons par la suite aux fêtes du cycle de Noël et des Epiphanies représentent les bonnes pages d'un ouvrage en préparation sur les *Solennités antiques de l'Eglise. — Essai sur les institutions liturgiques du 1er au ive siècle.*

(2) *De Jejuniis.* c. x.

eucharistiques du Jeudi-Saint et du Vendredi-Saint, l'origine, le rôle et la signification véritable de la *liturgie des Présanctifiés* se sont insensiblement oblitérés, au point de nous être aujourd'hui complètement inconnus. Les historiens ont convenu, en désespoir de cause, de reconnaître en elle le complément des anciennes réunions sans liturgie eucharistique. Mais alors, comment expliquer qu'il y soit procédé à la communion solennelle au corps et au sang du Seigneur? La question reste intacte; elle demande un examen approfondi.

I

En Orient, on ne pratiquait primitivement aucune liturgie eucharistique pendant le Carême, excepté le samedi, le dimanche et le Jeudi-Saint (1).

A Jérusalem, au IVe siècle, la coutume était de célébrer deux Messes le Jeudi-Saint : la première vers 3 heures de l'après-midi : c'était la liturgie du jour; la seconde, accomplie après le coucher du soleil, c'est-à-dire au début de la vigile du Vendredi-Saint, constituait le grand mémorial de la Cène pascale. Elle avait lieu exceptionnellement sur le *Golgotha*, au sanctuaire de la Croix *post crucem*, où l'on ne célébrait le Saint Sacrifice qu'une seule fois l'an : *Facta ergo missa Martyrii, venit post crucem : dicitur ibi unus hymnus tantum, fit oratio et offeret episcopus ibi oblationem et communicant omnes. Excepta enim ipsa die una per tantum annum nunquam offeritur post crucem, nisi ipsa die tantum* (2). Saint Augustin, dans sa lettre à Janvier, fait une allusion manifeste à cet usage palestinien : « Si quelque voyageur, dans une contrée étrangère où le peuple de Dieu est plus nombreux, plus assidu aux offices et plus fervent, voit, par exemple, le Saint Sacrifice offert deux fois, le matin et le soir, le jeudi de la dernière semaine de Carême, et que, revenant dans son pays où l'usage est d'offrir le Sacrifice à la fin du jour, il prétende que cela est mal et illicite parce qu'il a vu faire autrement ailleurs, ce sera là un sentiment puéril dont nous aurons à nous défendre, que nous devons réformer parmi nos fidèles et tolérer dans les autres. » (3)

En Afrique donc, et probablement dans toute la chrétienté en Occident, on ne célébrait le Jeudi-Saint qu'une seule liturgie eucharistique après

---

(1) « Ὅτι οὐ δεῖ ἐν τῇ τεσσαρακοστῇ ἄρτον προσφέρειν, εἰ μὴ ἐν σαββάτῳ καὶ κυριακῇ μόνον. » *Concile de Laodicée*, c. XLIX.
(2) *Peregrinatio ad Loca sancta*. Ed. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 488.
(3) *Ep. CXVIII ad Ianuarium*, c. IV.

le repas du soir, en vue d'une conformité plus grande avec les circonstances de la dernière Cène (1).

L'oblation célébrée au début de la vigile de la Passion réalisait ainsi en fait le véritable et unique Sacrifice liturgique du Vendredi-Saint par *l'offrande du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes.* (*Hebr.* x. 10.) *Car, par une seule offrande, il a amené à la perfection pour toujours ceux qui sont sanctifiés.* (*Ibid.* x, 14.) *Le Christ qui s'est offert une seule fois pour porter les péchés de plusieurs apparaîtra sans péché une seconde fois à ceux qui l'attendent pour leur salut.* (*Ibid.* ix, 28.)

On comprend, dès lors, que le pape Innocent I[er] (402-417), en Occident, ait défendu formellement de célébrer dans la journée du Vendredi-Saint (2). L'Église, qui a conservé la façon juive de compter les jours d'un coucher du soleil à l'autre, entendait affirmer par cette injonction, conformément à la tradition des Synoptiques, l'unité historique et théologique de la sainte *Cène du Seigneur*, témoignage suprême de « la nouvelle alliance en son sang », avec le sacrifice propitiatoire et universel consommé le même jour sur la croix pour le salut du monde.

La communion au corps et au sang du Seigneur réalisant ainsi le *grand mémorial de la mort du Christ,* aux termes de cette déclaration solennelle de l'Apôtre : *Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* (*I Cor.* xi, 26), on prit soin, dès lors, de réserver précieusement une part des dons présanctifiés à la Cène, afin de pouvoir les distribuer aux fidèles à l'heure sainte à jamais où s'accomplit le divin sacrifice de notre Rédemption.

Cette communion commémorative aux dons présanctifiés se pratiquait encore à Rome et dans les Gaules au VIII[e] siècle, après la cérémonie principale (3) de l'adoration de la Croix, à l'heure de None, le Vendredi-Saint.

L'Ordo Romanus I, dans la partie afférente à *l'Ordo* pascal étranger à l'usage de Rome, fixe la célébration de la Messe du Jeudi-Saint vers les 11 heures du matin, en prescrivant de réserver les *saintes espèces* pour le lendemain : *Et reservantur sancta usque in crastinum.* Le jour anniversaire de la Passion y est marqué par deux offices du matin au

(1) *Concile de Carthage*, de 397, c. xxix : « *Ut sacramenta altaris non nisi jejunis hominibus celebrentur, excepto uno die anniversario quo cœna Domini celebratur.* »

(2) *Ep. I*, c. i, c. iv. Cf. Goard, Εὐχολόγιον, p. 174.

(3) Cette cérémonie jointe à la *Messe des Présanctifiés* constitue le rite essentiel du grand mémorial de la Passion, elle n'est donc nullement *adventice*, ainsi que l'a déclaré M[gr] Duchesne : *Origines*, p. 224.

terme desquels « les prêtres regagnent leur *tituli*, et vers la neuvième heure (3 heures) de l'après-midi, ils accomplissent de même un rôle de lecture et de répons, lisant l'Évangile et des prières solennelles, puis ils font l'adoration de la Croix, *et tout le monde communie* (1).

Par ailleurs, l'*Ordo* pascal absolument romain. retrouvé par M. de Rossi dans le célèbre manuscrit épigraphique et topographique d'Einsiedeln (Einsied., 326), décrivant en détail l'ordre des cérémonies de l'adoration de la Croix vers la neuvième heure, à l'église de Sainte-Croix de Jérusalem, ajoute qu'ensuite le Pape et son cortège ecclésiastique « se rendent de nouveau au Latran en psalmodiant le psaume *Beati immaculati*. Toutefois, le Seigneur apostolique n'y communie point non plus que les diacres, mais ceux qui veulent communier doivent recevoir la communion de la cassette qui renferme les dons du sacrifice réservés à la cinquième férie. Et celui qui ne désire point communier en ce lieu se rend en toute autre église de Rome ou *titulus* et y communie » (2).

Le fait que dans le rite grec la *Messe des Présanctifiés* est en rapport étroit avec le jeûne et qu'elle est régulièrement précédée de l'office des Vêpres ou *Lucernaire*, témoigne bien qu'en Orient cette liturgie exceptionnelle se pratiquait primitivement le soir du Vendredi-Saint.

Le *Peregrinatio ad loca sancta* ne fait point mention de la communion des présanctifiés. Après avoir décrit tout au long la touchante cérémonie de l'adoration de la Croix, la pieuse pèlerine Euchérie abrège malheureusement son récit en disant que « du sanctuaire *ante Crucem*, on se rendait aussitôt dans la grande basilique ou *Martyrium* où s'accomplissaient les offices qu'on avait coutume de célébrer en ce lieu, à l'heure de None jusqu'au soir » (3). Or, suivant les indications générales qu'elle nous fournit ailleurs, à partir de cette heure déterminée, jusqu'à la première heure de la nuit, « on récitait continuellement des hymnes et des antiennes, on lisait des leçons appropriées au jour et au lieu, en y intercalant des oraisons, et, le moment venu, on récitait l'office du lucernaire, de sorte que le renvoi se faisait également la nuit au Mar-

(1) *Deinde revertentur presbiteri per titula sua, et hora nona tam de lectionibus quam responsoriis vel evangelium seu et oraciones sollemnes faciunt similiter, et adorant sanctam crucem et communicantur omnes. Ordo Romanus* I. Ed. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, appendice, p. 451.

(2) *Et procedent iterum ad Lateranis psallendo « Beati immaculati ». Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi; qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare vadit per alias ecclesias Romæ seu per titulos et communicat*. Cf. Duchesne, *op. cit.*, p, 466.

(3) Cf. Duchesne, *Origines*, p. 492.

tyrium » (1). Par contre, le *Kanonarion* ou *Ordo* de Jérusalem récemment découvert dans un manuscrit géorgien du VII[e] siècle mentionne en toutes lettres la clôture de l'office du lucernaire le Vendredi-Saint, par la liturgie des présanctifiés suivie de la communion générale des fidèles (2).

II

La *liturgie des dons présanctifiés* λειτουργία τῶν προηγιασμένων (s. e. δώρων) constituait, aux termes mêmes de cette dénomination, non pas un sacrifice intégral, mais une participation solennelle de tous les fidèles au corps sacré et au précieux sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est ce que marque d'ailleurs très clairement l'oraison « Δέσποτα ἅγιε », composée pour cette Messe dans le rite grec, oraison par laquelle le célébrant implore Dieu le Père de nous rendre dignes, dans sa miséricorde, de recevoir son Fils, le Roi de gloire, dont « le corps immaculé et le sang vivifiant sont transférés en cet instant sur la table mystique, environnés invisiblement de la multitude de l'armée céleste » (3).

Les dons sacrés sont toujours nommés au pluriel, preuve certaine qu'à l'origine les chrétiens recevaient le corps et le sang du Christ dans cette Messe, sous l'une et l'autre espèces du pain et du vin. L'usage exclusif de la *sainte Réserve* sous la seule espèce du pain aura été motivée, au V[e] ou VI[e] siècle, par les modifications apportées à l'ordonnance de la mystagogie commémorative de la Cène pascale au cours de laquelle s'accomplissait la consécration des dons sacrés. Cet office et celui de la Messe des *Présanctifiés* qui en était le complément obligé ne se trouvaient séparés l'un de l'autre que par un laps de temps relativement court. L'altération possible du précieux sang dans les chaudes contrées d'Orient n'était pour lors nullement à appréhender: ce qui ne fut plus le cas lorsqu'on en vint à célébrer la Messe du Jeudi-Saint dans la matinée de ce jour.

Il semble bien, à première vue, que sous le terme de *sancta* qui traduit littéralement le grec τὰ ἁγία (s. e. δῶρα) dans *l'Ordo Romanus I*, on doive entendre le pain et le vin consacrés, étant donné qu'aux VIII[e] et

---

(1) Cf. DUCHESNE, *Origines*, p. 492.
(2) PROT. CORN. C. KÉKÉLIDZÉ, *Iérousalimskiï kanonar* VII *véka* (*grouzinskaïa versia*) = *kanonarion jérosolymitain* (*version géorgienne*). Tiflis, 1912, in-8° VII-346 pages.
(3) GOARD, Εὐχολόγιον, p. 166.

IXe siècles la sainte communion se distribuait régulièrement sous les deux espèces (1). Cependant, le doute subsiste encore à ce sujet, car le même terme de *sancta* se trouve employé à plusieurs reprises dans ledit document, pour désigner les dons sacrés sous l'une ou l'autre espèce : *Et confringunt sacerdotes sancta... et diaconus cooperit sancta seu et calicæ super altare cum corporale* (2).

D'autre part, on peut également inférer de l'*Ordo Romanus* d'Einsiedeln qu'à Rome, au VIIIe siècle, la coutume était plutôt de ne conserver les dons sacrés que sous la seule espèce du pain, comme paraît l'indiquer le terme spécial de *capsa* = cassette, pour désigner l'objet précieux dans lequel étaient renfermés les éléments de la communion du Vendredi-Saint.

La *Messe des Présanctifiés*, argument perpétuel de la tradition de l'Église, s'accomplit de nos jours, dans le rite latin, une seule fois par an, au Vendredi-Saint, après l'auguste cérémonie de l'adoration de la Croix. Le prêtre célébrant y communie seul, cependant qu'aux VIIIe et IXe siècles, voire même au XIIe siècle, le cérémonial de cette oblation prescrit positivement la communion générale des fidèles, comme en fait foi une rubrique spéciale du remarquable antiphonaire noté de l'abbaye des Prés de Rouen (3).

En Orient, l'époque et les jours où doit s'accomplir la liturgie des Présanctifiés ont été fixés par le concile *in Trullo* (692). Cependant, la version géorgienne du *Kanonarion* de Jérusalem qui est du même temps ne marque pas d'autre Messe des *Présanctifiés* que celle du Vendredi-Saint.

Par une surprenante anomalie, la grande Église de Constantinople et les Églises de langue slave qui adoptèrent le rite byzantin suivant lequel on célèbre la *liturgie des Présanctifiés* trois fois par semaine pendant le Carême, ont successivement, sans raison apparente, abandonné l'usage antique de cette liturgie au jour traditionnel du Vendredi-Saint : celle-ci au XIIIe siècle, celles-là au cours du XIVe siècle seulement (4).

---

(1) L'abandon, en Occident, de la communion des fidèles sous l'espèce du vin est une précaution d'ordre pratique, prise spontanément par certaines Eglises au XIIIe siècle. Cet usage s'étant généralisé a été définitivement consacré au concile de Constance en 1415 (Sess. XIII).

(2) *Op. cit.*, p. 450.

(3) J.-B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et neumatique de l'Eglise latine, Documents*, p. 23*-24*.

(4) J.-B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Eglise grecque*, p. 21.

III

La tradition orientale attribue de longue date, on ne sait pourquoi, l'ordonnance de la *Messe des Présanctifiés* à saint Grégoire le Grand (1). Saint Sophrone de Jérusalem (646) en parle comme d'un usage ancien venant des apôtres. Siméon de Thessalonique, dans sa réponse à Gabriel, la fait également remonter aux temps apostoliques en raison de ce qu'elle accompagne le jeûne qui est manifestement d'institution apostolique.

Les plus doctes liturgistes nous signalent l'apparition de la Messe des *Présanctifiés* dans les manuscrits latins du VIIIe siècle, sans pouvoir d'ailleurs se prononcer sur son origine et son antiquité. Il n'est pas sans intérêt, à ce propos, de faire observer ici l'analogie frappante de l'exposé des chapitres VIII-X de la DIDACHÈ OU DOCTRINE DES APÔTRES jusque-là insuffisamment expliqués, avec la liturgie des *Présanctifiés* telle qu'elle subsiste dans le rite latin.

La *Didaché des Apôtres,* cet antique document du premier siècle (80-100, Funk, Zahn, Lightfoot), d'une valeur incomparable pour l'étude des institutions chrétiennes, comprend dans une première partie un exemplaire de la catéchèse dans laquelle devaient être instruits les candidats au baptême. Le chapitre VIII établit la loi du jeûne et la formule de prière des chrétiens : le *Pater* qu'ils doivent réciter trois fois par jour, c'est-à-dire aux trois heures saintes de la Passion : à la troisième, à la sixième et à la neuvième heure (2). Suivent, aux chapitres IX et X, des prières eucharistiques d'un genre exceptionnel, qui se terminent par une évocation de la *Parousie* et du *Royaume* où s'accomplira l'unité parfaite de l'Église.

VIII. Que vos jeûnes n'aient pas lieu en même temps que ceux des hypocrites. Ils jeûnent, en effet, le lundi et le jeudi; pour vous, jeûnez le mercredi et le vendredi. Ne priez pas non plus comme les hypocrites, mais de la manière que le Seigneur a ordonnée dans son Evangile : Priez ainsi :

Notre Père qui es au ciel,
Que ton nom soit sanctifié,
Que ton royaume arrive,
Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.

(1) Peut-être peut-on rattacher cette opinion à ce fait que l'introduction du *Pater* à la Messe latine est due au pape saint Grégoire. Innovation dont la conséquence fut de conformer l'usage de Rome à celui de Constantinople. La présence de l'Oraison dominicale à la fin du Canon dans la liturgie commune des Grecs montre qu'elle tenait lieu de préparation à la communion, rôle encore plus accentué dans la Messe des *Présanctifiés*. Cf. S. GREGOR., ep. IX, 12 (26).

(2) TERTULLIEN, *De Oratione*, XXV, et *De jejunio*, X.

Donne-nous aujourd'hui le pain nécessaire à notre subsistance.
Remets-nous notre dette,
Comme nous remettons aussi la leur à nos débiteurs.
Et ne nous induis pas en tentation,
Mais délivre-nous du mal.
Car à toi est la puissance et la gloire dans les siècles!
Priez ainsi trois fois par jour.

IX. Quant à l'Eucharistie, rendez grâce ainsi :
D'abord pour le calice :
Nous te rendons grâce, ô notre Père,
Pour la sainte vigne de David, ton serviteur
Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur.
Puis pour le pain rompu :
Nous te rendons grâce, ô notre Père,
Pour la vie et la science
Que tu nous as fait connaître par Jésus, ton serviteur.
Gloire à toi dans les siècles!
Comme ce pain, rompu autrefois, disséminé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul tout,
Qu'ainsi ton Eglise soit rassemblée des extrémités de la terre dans ton royaume.
Car à toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles!
Que personne ne mange et ne boive de votre Eucharistie, si ce n'est les baptisés au nom du Seigneur, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens.

Ce chapitre donne lieu à une série de remarques particulièrement suggestives :

1° Tout en accusant une signification eucharistique qui n'a jamais fait de doute dans la tradition chrétienne (1), il ne produit aucune description du rite de la consécration accomplie dans l'assemblée.

2° En vertu d'une économie rituelle tout à fait inattendue, la prière eucharistique prescrite en premier lieu a trait au calice. Elle s'adresse à Dieu en action de grâces « *pour la sainte vigne de David son serviteur* ». Cette expression désigne le sang du Christ. Cette interprétation a pour elle l'autorité de Clément d'Alexandrie (2) et d'Origène (3).

3° La seconde prière eucharistique est formulée à propos du *pain rompu* (Περὶ τοῦ *κλάσματος*), expression qui donne clairement à entendre que la prière de consécration a été prononcée antérieurement et que nous sommes bien ici en présence d'une prière eucharistique des dons présanctifiés.

---

(1) Les *Constitutions apostoliques*, VII, ch. 25-26, utilisant ce chapitre, ont eu pour objet de mettre encore en plus haut relief la doctrine eucharistique. — Comparez également l'oraison finale de la liturgie des *Présanctifiés* dans le rite grec.

(2) *Quis dives salvetur*, 29 « Οὗτος Χριστὸς ὁ τὸν οἶνον τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαυίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς ».

(3) *Hom. in Jud.*, VI, 2.

Quant au mode de distribution des saintes espèces, il peut avoir été établi dans un ordre inverse au cours de cette cérémonie particulière, en vertu de certaines considérations symboliques fondées peut-être sur ce passage de la première épître aux Corinthiens : *La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas la communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas la communion au corps du Christ? Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous faisons un seul corps, car nous participons tous au même pain.* (*I Cor.* x, 16-17.)

En toute hypothèse, les prières eucharistiques de la *Didaché* ne donnent pas une description complète du rite suivi dans la célébration de la Cène, cependant qu'elles ont trait d'une manière évidente à la communion des fidèles au sang vivifiant et au corps sacré de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Cette importante question comporte un dernier corollaire : la procession ou théorie mystique du transfert solennel des dons sacrés du reposoir ou de la table de la *prothèse* au maître-autel pratiquée au cours de la Messe des Présanctifiés a été introduite dans la liturgie commune du rite byzantin sous la dénomination de GRANDE ENTRÉE, Μεγάλη εἴσοδος, très vraisemblablement à Antioche, en même temps que le *Credo* qui lui fait suite, par Pierre le Foulon, en 471, et cela, par manière de protestation contre les hérésies de Macédonius et d'Arius. La prière de la *Grande Entrée*, Ὁ τῶν ἀῤῥήτων, en fait foi en vertu de ces passages : Ὁ Μονογενής σου υἱὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν. — Αὐτῷ τῷ Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ Θεῷ ἡμῶν. Quand les orthodoxes de Byzance introduisirent cette cérémonie dans leur liturgie commune sous Justin II (565-578), ils en firent, à leur tour, un manifeste contre l'hérésie des monophysites : témoin ce passage de la prière Οὐδεὶς ἄξιος : — Ἀτρέπτως καὶ ἀναλλοιώτως γέγονας ἄνθρωπος.

Saint Justin martyr et saint Hippolyte de Rome témoignent que le rite de l'oblation s'accomplissait, à l'origine, avec la plus extrême simplicité : *Quand les prières sont terminées, nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé*, etc. (1). *Ensuite nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte le pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les eucharisties, autant qu'il peut, et*

(1) *I Apol.* LXV, 2, 3.

tout le peuple répond par l'acclamation : « Amen! » (1). — *Le diacre apporte les oblations et celui qui vient d'être sacré évêque impose avec les prêtres la main sur les oblats en disant : Le Seigneur soit avec vous*, etc. (2).

Un texte remarquable et trop longtemps méconnu de saint Eutychius, patriarche de Constantinople, prouve qu'il en était de même à Alexandrie au temps de saint Athanase, et qu'en outre, au VIe siècle, l'Église de Byzance ne pratiquait point encore la procession de l'oblation au cours de la liturgie commune : *C'est pourquoi ceux-là agissent d'une manière insensée qui transfèrent sur le saint autel, dans la pompe d'une procession, le pain de l'oblation et le calice récemment préparé. Ils font chanter par le peuple une certaine hymne psalmodique qu'ils croient appropriée à cette cérémonie. C'est, disent-ils, la translation du* ROI DE GLOIRE*; car c'est ainsi littéralement qu'ils appellent les oblats transférés, bien qu'ils n'aient pas encore été consacrés par l'invocation pontificale et la sanctification solennelle. A moins que leur hymnologie ait un autre sens! Or, le grand Athanase, dans son discours aux nouveaux baptisés, dit : « Tu verras les lévites porter les pains et le calice du vin et les déposer sur l'autel. Et tant que les prières et les invocations ne sont pas terminées, il n'y a pas autre chose que le pain et le calice, mais dès que les grandes et merveilleuses oraisons sont achevées, alors le pain devient le corps et le calice contient le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ». (3)

L'hymne psalmodique appropriée à la cérémonie si hautement réprouvée par saint Eutychius est le verset 9 du psaume XXIII, mentionné dans le rôle des liturgies dominicales du temps de Pâques, dans le *Codex Sinaïticus* L (*liturgicus*), que j'ai récemment découvert dans la Bibliothèque Nationale de Pétrograd : *Portes, élevez vos linteaux; élevez-vous aussi, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera* (4).

Le sens de cette hymne et autres semblables qui l'ont remplacée par la suite dans les diverses liturgies orientales, les honneurs rendus par prolepse au pain et au vin qui ne sont pas encore consacrés, indiquent manifestement que les rites de la *Grande Entrée* ont été empruntés à la Messe des *Présanctifiés*, au cours de laquelle le corps du Seigneur, conservé aujourd'hui sous la seule espèce du pain, est réellement transporté sur la patène et déposé sur le maître-autel.

---

(1) *I Apol.* LXVII, 5.
(2) S. HIPPOLYTE, *Canons arabes*, § 19. Cf. Mgr DUCHESNE, *Origines*, p. 506.
(3) *S. Eutychii. Serm. de Paschate* et *SS. Eucharistia*, 8. Cf. MIGNE, *P. G.*, LXXXVI, col. 2400-2402.
(4) C. J.-B. THIBAUT, *Monuments de la notation ekphonétique et hagiopolite de l'Eglise grecque. Documents*, I et suiv.

Détail digne de remarque : les églises gallicanes adoptèrent la cérémonie de la *Grande Entrée*, bien avant l'Église de Byzance. Saint Germain de Paris († 576) nous en a laissé une description assez précise dans son traité de la liturgie gallicane, sous les dénominations de *Sonus* et de *Laudes* (1). Un examen approfondi de ce précieux document m'a très heureusement conduit à la découverte suivante :

La procession solennelle de l'oblation, cérémonie la plus imposante des liturgies gallicanes et byzantines, accomplie présentement dans les différentes liturgies du rite grec, au chant de l'Οἱ τὰ Χερουβὶμ du Σιγησάτω πᾶσα σάρξ ou du Δυνάμεις suivis de l'*Alleluia* trois fois répété, représente la pompe souveraine du grand drame de la seconde *parousie* du Rédempteur (2). *Le chapitre* XIX *de l'Apocalypse,* qui dépeint la vision prophétique de la victoire définitive de Jésus sur l'Antéchrist, a visiblement fourni le thème sublime de cette marche triomphale, et, de plus, la description du vêtement royal du *juste Juge* aura déterminé, au début du VIe siècle seulement, la création, l'usage et la signification mystique des *insignes pontificaux :* le diadème, la crosse, l'*épigonation* et l'étole.

Ceci posé, on jugera du bien-fondé de cette déclaration, en examinant ci-dessous les points de comparaison, et ils sont nombreux, qui s'établissent entre la procession de la *Grande Entrée* suivant les rites grecs et gallican, et le chapitre XIX de l'Apocalypse.

APOCALYPSE, CH. XIX	GRANDE ENTRÉE.
V. 1. Après cela, j'entendis dans le ciel comme une voix forte d'une foule nombreuse qui disait : *Alleluia!* Le salut, la gloire et la puissance sont à notre Dieu.	*Rite gallican et codex Petropolitanus* XLIV (*Sinaïticus*). Chant du verset psalmique des *Laudes* avec triple *alleluia*.
V. 3. Et ils dirent une seconde fois *Alleluia!...* Et sa fumée monte aux siècles des siècles.	*Rite grec moderne.* Chant de l'hymne chérubique terminé par trois *alleluia.* Le célébrant et le diacre récitent cette hymne en particulier, après l'*encensement* de l'autel et du prêtre par le diacre.
V. 4. Et les vingt-quatre vieillards et les quatre êtres vivants se *prosternèrent et adorèrent* Dieu assis sur le trône en disant : *Amen! Alleluia!*	A la Messe des *Présanctifiés*, le prêtre *encense* lui-même l'autel en récitant le psaume L. Suit la proces-

(1) *L'Expositio Liturgiæ gallicanæ* de saint Germain de Paris vient de faire l'objet d'une étude remarquable de Mgr Batiffol : *Etudes de Liturgie et d'Archéologie chrétienne*, p. 245-290. Paris, 1919.

(2) Cf. J.-B. Thibaut, *op. cit.*, p. 22-23. Monuments grecs. L'acclamation hébraïque de l'*Alleluia* exprimée à plusieurs reprises dans le chapitre XIX de l'Apocalypse ne se rencontre nulle part ailleurs dans tout le *Nouveau Testament*. Aussi bien est-ce cette simple constatation qui nous a conduit à la découverte des analogies que nous croyons devoir exposer ici.

V. 5. Et une voix sortit du trône disant : Louez notre Dieu, vous tous ses serviteurs, vous qui le craignez, petits et grands.

V. 6. Et j'entendis comme une voix d'une foule nombreuse, comme un bruit de grandes eaux, et comme un bruit de forts tonnerres disant *Alleluia!* Car le Seigneur notre Dieu est *rentré dans son règne.*

V. 7. Réjouissons-nous et soyons dans l'allégresse, et *donnons-lui gloire;* car les noces de l'Agneau sont venues, et son épouse s'est préparée.

V. 8. Et il lui a été donné de se revêtir d'un fin lin, éclatant, pur. Car le fin lin, ce sont les œuvres justes des saints.

V. 9. Et l'ange me dit : Ecris : Heureux ceux qui sont appelés au festin de noces de l'Agneau! Et il me dit : Ces paroles sont les véritables paroles de Dieu.

V. 10. *Et je tombais à ses pieds* pour l'adorer; mais il me dit : Garde-toi de le faire! Je suis ton compagnon de service, et celui de tes frères qui ont le témoignage de Jésus. *Adore Dieu.* Car le témoignage de Jésus est l'esprit de prophétie.

V. 11. Puis je vis le ciel ouvert, et voici, parut un cheval blanc. Celui qui le montait s'appelle Fidèle et Véritable, et il juge et combat avec justice.

V. 12. Ses yeux étaient comme une flamme de feu ; sur sa tête étaient plusieurs diadèmes; il avait un nom écrit que personne ne connaît, si ce n'est lui-même.

V. 13. Et il était revêtu d'un *vêtement teint de sang.* Son nom est le Verbe de Dieu.

sion de l'oblation, pendant laquelle tous les fidèles *s'inclinent* profondément ou se *prosternent* jusqu'à terre *adorant* la sainte Réserve à la Messe des *Présanctifiés;* rendant par prolepse dans la *Liturgie commune* aux dons sacrés, *antitypes du corps et du sang du Rédempteur,* les mêmes honneurs qu'après la consécration.

Les ministres sacrés, revêtus de blanches aubes de fin lin et de riches ornements, s'avancent avec pompe par le milieu du chœur vers l'autel. Au moment de rentrer dans le sanctuaire, le célébrant se place sur la *soléa* (1) dans l'encadrement de la porte royale, pour recevoir les oblats et prononcer l'ekphonèse : « Que le Seigneur se souvienne de nous tous *en son royaume...* » Le chœur répond : *Amen.*

Le chœur reprend alors le chant interrompu de l'hymne chérubique. — *Codex* XLIV : Δόξα et reprise antiphonique de l'alléluia et du verset psalmique, aux Messes du dimanche; aux Messes fériales : *Théotokion* (2).

Le diacre vient *s'incliner devant le prêtre* en le suppliant par deux fois : « Priez pour moi, seigneur. » « Souvenez-vous de moi, seigneur saint. » Sur une invocation de ce dernier, il se retourne vers l'autel et *adore Dieu.*

Description de la personne adorable du *souverain Juge,* représenté au cours de l'action liturgique par l'évêque revêtu des ornements et insignes pontificaux.

Emploi symbolique du *dikirion* et du *trikirion* (3). Port de la *couronne royale* ornée de pierreries et surmontée d'une croix.

L'aube ou *stichirarion,* qui était autrefois ornée de *bandes rouges* dites : *flumina,* fleuves.

(1) Avant-marche qui donne accès au sanctuaire et à l'autel.
(2) Tropaire en l'honneur de la Sainte Vierge.
(3) Le *dikirion* et le *trikirion* sont des chandeliers à deux et trois branches symbolisant : le premier, les deux natures en Jésus-Christ, le second la Très Sainte Trinité. L'évêque seul a le droit de les employer pour bénir le peuple, en croisant alternativement les bras et en se tournant vers les quatre points cardinaux.

V. 14. Les armées qui sont dans le ciel le suivaient sur des chevaux blancs, revêtues d'un fin lin blanc, pur.

Les acolytes et ministres sacrés qui prennent part au cortège de l'oblation doivent être revêtus de robes de lin d'une blancheur immaculée.

V. 15. De sa bouche sortait une épée aiguë pour frapper les nations; il les paîtra avec une *verge de fer;* et il foulera la cuve de vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant.

Usage du *bâton pastoral* ou *rabdos*, en métal précieux, terminé au sommet en forme de *Tau*, symbolisant par là le signe du salut et de la vengeance divine au grand jour de la colère du Dieu tout-puissant!

V. 16. Il avait sur son vêtement et sur *sa cuisse* un nom écrit : Roi des rois et Seigneur des seigneurs.

La chasuble : *phélonion* ou *saccon*, le pallium ou *épitrakilion* et l'*épigonation*, insigne de forme rhomboïdale, orné d'une croix que l'évêque et le Pape seul chez les latins portent le long de la jambe droite à la hauteur du genou.

V. 17. Et je vis un ange qui se tenait dans le soleil. Et il cria d'une voix forte, disant à tous les oiseaux qui volaient par le milieu du ciel : Venez, rassemblez-vous pour le grand festin de Dieu.

Le célébrant, qui se tient debout devant l'autel, entonne le chant eucharistique de la *Préface* ou *Anaphore*, convoquant les fidèles à la grande Cène de Dieu, viatique de la vie spirituelle et principe de vertu en vue de la lutte et du triomphe sur les dominations et les puissances de l'armée du mal.

CONCLUSION

La synthèse des données que nous venons de recueillir nous révèle l'économie splendide de l'antique mystagogie pascale instituée par l'Église.

Ainsi qu'il a été démontré au cours de cette étude, les fidèles des premiers siècles avaient coutume d'accomplir leur communion de précepte le Jeudi-Saint à la *Cène du Seigneur*. On réservait, ce jour-là, une part des dons sacrés, et le Vendredi-Saint, après le jeûne propitiatoire, à l'heure solennelle entre toutes de notre rédemption, le peuple chrétien, adorant le bois de la Croix, communiait de nouveau au pain et au vin présanctifiés, afin d'attester la mort du Seigneur Jésus jusqu'à ce qu'il vienne pour rendre à chacun selon ses œuvres!

J.-B. THIBAUT.

L'AFFAIRE DE L'HÉNOTIQUE

ou le premier schisme byzantin au v[e] siècle

III. Les conséquences de l'Hénotique : le schisme acacien.

Le schisme naquit, presque aussitôt, de cette soi-disant formule d'union. L'Hénotique était adressé spécialement aux Églises d'Egypte; mais, en réalité, son but était beaucoup plus général, il visait à faire la réconciliation des chrétiens sur toute l'étendue de l'empire. Comme il arrive souvent en pareil cas, surtout quand on prétend imposer des concessions à la vérité, « il eut un résultat diamétralement opposé et ne contenta personne. Les monophysites proprement dits demandaient un rejet plus explicite du concile de Chalcédoine et du dyophysisme; les nestoriens et ceux d'Antioche furent scandalisés de l'approbation donnée aux anathèmes de saint Cyrille; enfin, les orthodoxes furent blessés du sans-gêne avec lequel on traitait le concile de Chalcédoine, de ce qu'il y avait de peu précis dans l'exposition dogmatique de l'édit, et surtout de ce que l'empereur s'établissait juge de la foi » (1). C'est probablement à ce dernier grief qu'il faut rapporter cette plainte formulée par le pape saint Gélase quelques années plus tard : « Ils (les Grecs) ont rejeté les dogmes des apôtres et se glorifient des doctrines des laïques. » (2)

L'Hénotique fut d'abord souscrit par Acace et par Pierre Monge. D'après le récit de Liberatus, l'édit fut porté à Alexandrie par l'abbé Ammon et les apocrisiaires de Monge. Ceux-ci étaient en même temps porteurs d'une lettre impériale ordonnant à Pergame, duc d'Égypte, de chasser Jean Talaïa et de rétablir Pierre Monge. L'expulsion de Talaïa eut lieu aussitôt. Le 24 octobre 482 (c'est la date admise par Tillemont) (3), Pierre Monge se rendit dans l'église de Saint-Marc, à Alexandrie, adressa un discours au peuple, donna lecture de l'Hénotique et admit à sa communion les orthodoxes. D'autre part, il anathématisa ouvertement le

---

(1) H. Leclercq, dans Héfélé-Leclercq, *Histoire des conciles*. Paris, 1908, t. II, p. 867.

(2) S. Gélase, *Ep.* XLIII, édit. Thiel, p. 478.

(3) Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*. Venise, 1732, t. XVI, p. 331. Cf. Héfélé-Leclercq, *op. cit.*, où est fournie pour ces faits la date du 14 mai 482.

concile de Chalcédoine et la lettre dogmatique de saint Léon ; il raya des diptyques les noms des catholiques Protérios et Timothée Salophakiolos, pour y inscrire ceux des hérétiques Dioscore et Timothée Elure.

L'Hénotique fut souscrit aussi par Pierre le Foulon, qui retourna à Antioche en remplacement du patriarche orthodoxe, Calandion, déposé pour des raisons politiques; par Martyrius de Jérusalem et par un certain nombre d'autres évêques, dont plusieurs ne signèrent que par faiblesse et par crainte de l'empereur.

En dépit de ces adhésions, « il arriva ce qui était inévitable : la division ne fit qu'augmenter. Les monophysites rigoureux devaient, comme les vrais catholiques, rejeter l'Hénotique; et quant aux esprits plus souples, dans l'un et l'autre parti, cette formule ne suffisait pas pour les unir en une croyance commune » (1). Malgré l'union apparente proclamée à Alexandrie par Pierre Monge, un bon nombre de monophysites intransigeants « ne lui pardonnèrent pas sa modération relative vis-à-vis du concile de Chalcédoine » (2), se séparèrent de lui et reçurent le nom d'Acéphales (= sans chef) : ils reconnaissaient Timothée Elure comme le dernier patriarche légitime d'Alexandrie (3).

Beaucoup d'évêques et de prêtres catholiques égyptiens se rendirent à Constantinople, espérant y trouver quelque appui. Ils avertirent Acace des désordres d'Alexandrie (4). « Mais ils n'y reçurent de lui, dit Tillemont, que des rebuts et de mauvais traitements, et trouvèrent qu'il soutenait Mongus en toutes choses; de sorte qu'ils souffrirent à Constantinople une persécution très cruelle. » (5) Un document nous apprend, en effet, qu'il y eut beaucoup de « protériens » (c'était le nom donné aux catholiques en Égypte, du nom du patriarche saint Protérios) qui combattirent pour la vérité jusqu'à la mort : πολλοὶ δὲ καὶ μέχρι θανάτου ὑπὲρ τῆς ἀληθείας διηγωνίσαντο (6).

Ces champions de la vérité devaient nécessairement trouver auprès du Pape l'appui et l'encouragement qu'ils n'avaient pas trouvés à Constantinople. Acace, au contraire, ne pouvait obtenir de Rome que désapprobation et condamnation; en conséquence, s'il persistait, il

(1) Hergenrœther, *Histoire de l'Eglise*, trad. Bélet. Paris, 1880, t. II, p. 261.
(2) Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 108. Paris, 1912.
(3) Eustathe, *Epist. ad Timotheum Scholasticum*, dans Mai, *Nova collectio*, t. VII, p. 277.
(4) Liberatus, *Breviarium...*, c. xviii.
(5) Tillemont, *op. cit.*, p. 331.
(6) *Eclogæ hist. eccl.*, dans Cramer, *Anecdota græca e codd. manuscriptis Bibliothecæ regiæ Parisiensis*. Oxford, 1839, t. II, p. 106.

devait provoquer le schisme. C'est ce qui arriva. On peut, avec Dufourcq, résumer ainsi les faits qui aboutirent à ce triste résultat :

Acace prévoit que l'Hénotique ne contentera tout à fait personne. Il escompte la situation d'arbitre que lui feront les partis extrêmes. L'affaire de Jean Talaïa précipite la crise. Depuis Chalcédoine, Rome et Constantinople ont marché de concert; le nom de Marcien est béni par les Papes, il entre dans la légende: quant à Basiliskos, qu'est-ce autre chose qu'un vil usurpateur? Acace n'a-t-il pas donné des gages en déposant Pierre le Foulon? Simplicius pourtant n'est pas sans inquiétudes : il a refusé de condamner Jean Talaïa et d'accepter Pierre Monge. Talaïa arrive à Rome [483]; il précise les soupçons du Pape, et lorsque celui-ci meurt [mars 483], il guide son successeur Félix III. Une ambassade romaine, conduite par les évêques Vitalis et Misenus, s'achemine à Constantinople : elle doit fortifier l'attachement de l'empereur pour Chalcédoine et régler la question d'Alexandrie. Mais les légats pontificaux, en butte tour à tour aux menaces et aux promesses, trahissent indignement leur maître. Félix, prévenu, les dépose; il excommunie Acace et Pierre Monge, 28 juillet 484, il somme Zénon de choisir entre Pierre Monge et Rome (1).

Du récit de Liberatus (2) il ressort que Jean Talaïa avait fait appel au Pape par lettre, dès avant son arrivée à Rome. Simplicius écrivit aussitôt à Acace. Celui-ci répondit qu'il ignorait Jean Talaïa comme évêque d'Alexandrie, et qu'il avait reçu Pierre Monge dans sa communion en vertu de l'Hénotique de Zénon, pour obéir aux ordres de l'empereur concernant l'union des Églises (3).

Déjà plusieurs moines orthodoxes, principalement les Acémètes de Constantinople, et plusieurs évêques expulsés de leurs sièges s'étaient adressés au Pape (4). Parmi ces évêques, nous ne connaissons, écrit Tillemont, « que ceux dont Théophane nous a conservé la mémoire, qui sont Nestor de Tarse, Cyr d'Hiéraple, Jean de Cyr, Romain de Chalcédoine ou peut-être de Chalcide, comme l'a mis M. Valois, car tous les autres sont du patriarcat d'Antioche; Eusèbe de Samosate, Julien de Mopsueste, Paul de Constantine, Mane d'Himère, André de Théodosiople : Zénon les fit chasser de leurs églises, sous prétexte qu'ils avaient favorisé les tyrans Léonce et Illus, mais en effet à cause de son Hénotique, dit Théophane » (5). Ces prélats, affirme explicitement Théophane, s'adressèrent au pape Félix après la mort de Simplicius, et lui déclarèrent que

(1) A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise du* IIIe *au* XIe *siècle : le Christianisme et l'Empire*, 4e édition. Paris, 1910, p. 276.
(2) Liberatus, *Breviarium...*, c. xviii, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1026 c. d.
(3) Liberatus, *loc. cit.* Cf. Tillemont, *Mémoires hist. eccl.*, t. XVI, art. 28, p. 335-336, et notes, xx-xxii, p. 763.
(4) Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1137.
(5) Tillemont, *op. cit.*, art. 45, p. 368-369.

le vrai responsable de tout le mal était Acace : οἱ δὲ τῆς βασιλείας καὶ τῆς ἑῴας ἐδεήθησαν Φήλικος, μετὰ θάνατον Σιμπλικίου Ῥώμης ἐπισκόπου, σημαίνοντες Ἀκάκιον εἶναι αἴτιον τῶν κακῶν (1).

C'est alors que Félix III envoya à Constantinople en qualité de légats les évêques Vital de Tronto dans le Picenum et Misenus de Cume en Campanie. Ils étaient porteurs de lettres pour Acace et pour Zénon. Leur mission était d'obtenir de l'empereur que Pierre Monge fût chassé d'Alexandrie, et d'inviter Acace à se justifier, dans un concile romain, des plaintes formulées contre lui par Jean Talaïa (2).

Rien de plus touchant que les exhortations adressées par le Pape au patriarche et à l'empereur. A Acace, Félix III rappelait ses anciennes luttes contre l'hérésie, du temps de Basilisque; puis, lui appliquant la parole du Sauveur : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », il lui déclarait sans ambages que maintenir son attitude présente, c'était se séparer de la catholicité.

Ubi est, frater Acaci, labor tuus quo tyrannidis hæreticæ tempore desudasti? Respice Apostoli verba (*Galat.* v) : Currebatis bene, quis vos confascinavit?... *Ausculta vocem Domini præmonentis :* Qui mecum non est, contra me est... *Et diligenter attende nihil aliud esse non procurare quæ Christi sunt, nisi se palam profiteri ejus inimicum. Unde, si contra synodi instituta Chalcedonensis tendere hostilia corda perspicis, quiescis : mihi crede, nescio quemadmodum te Ecclesiæ totius asseris esse participem... Unde iterum atque iterum protestamur, ne in abruptum totius Ecclesiæ statuta per audaciam contra synodum catholicam insurgere molientium sinantur abduci... Quapropter instantius (qui te sincero diligimus caritatis intuitu) crebro repetitis hortationibus incitamus, ut ipse vicissim ea post hæc devites, quæ te ab omni domo Christi ostendant esse disjunctum; nec magis illa secteris, quæ ab eadem te faciant esse divisum* (3).

C'était dénoncer, avec la plus paternelle franchise, la déloyauté de la conduite d'Acace et le crime d'une formule soi-disant « hénotique », mais qui, au contraire, faisait dans l'Église la division.

Au basileus, le Pape exprimait, en termes légèrement différents, des sentiments identiques. Pourquoi, lui disait-il en parlant de Pierre Monge, pourquoi laisser maintenant sévir contre le troupeau du Christ une bête que vous aviez d'abord cru devoir éloigner?

Quo igitur animo bestiam, quam a gregibus Christi duxistis abigendam, in eorum denuo patimini sævire perniciem? (4)

---

(1) Théophane, *Chronographia*, an. 478, édition de Bonn, p. 204; édition Migne. *P. G.*, t. CVIII, col. 231 B.

(2) *Epistolæ et acta Felicis papæ III*, dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1028, 1032, 1108.

(3) Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1030-1031.

(4) *Ibid.*, col. 1035.

Puis, faisant allusion au dessein d'union poursuivi par l'empereur dans la promulgation de l'Hénotique, il lui montrait combien c'était contredire ce dessein que de s'allier avec l'hérétique.

Dolet certe pietas tua, quod per diuturnos partis alternæ gravesque conflictus multi ex hoc sæculo videantur ablati aut baptismatis aut communionis expertes... Sub hoc præsule ne sint baptizati et efficiantur hæretici et sine communione transeant, ne in perditorum pravitate deficiant : ut quemadmodum scriptum est (*Matth.*, xv), *cæcus cæco ducatum præbens, cum eodem mergatur in foveam* (1).

La conclusion était évidente de clarté : une mesure s'imposait, expulser les prélats hérétiques, et ne pas laisser le schisme se propager plus avant.

Quapropter nunc sancta Dei Ecclesia maternis te vocibus, utpote excellentem ejus filium, alloqui non cessat : O a Christo amate imperator, meæ venerabilitatis vinculum in quo multitudines fidelium circumstringuntur, dissolvi non permittas... Petrum arianæ superstitionis sequacem ab Antiochena Ecclesia expelle... (2).

Malheureusement, ces paternelles exhortations devaient être sans résultat.

Le Pape manda plus tard à ses légats d'avoir à s'entendre avec Cyrille, archimandrite des Acémètes.

Arrivés à la cour byzantine, les légats se laissèrent gagner par la ruse et la violence, acceptèrent la communion d'Acace et de Pierre Monge, signèrent un jugement favorable à ce dernier, en un mot, trahirent leur mandat (3).

Les lettres confiées par Zénon aux deux légats lors de leur départ renfermaient les éloges les plus excessifs à l'adresse de Pierre Monge, dont la condamnation antérieure était effrontément mise en question. Un fragment des lettres impériales a été conservé par Evagre, *Hist. eccl.*, l. III, c. xx (4). Zénon renouvelle ses plaintes contre « le parjure » Talaïa; personne, affirme-t-il, ne songe à toucher au concile de Chalcédoine, lequel s'accorde entièrement avec celui de Nicée; quant à lui, empereur, il a traité les affaires ecclésiastiques avec la plus grande modération, et il s'est pleinement conformé aux instructions du patriarche Acace (5).

---

(1) Mansi, *Ibid.*, col. 1036.
(2) *Ibid.*, col. 1051-1054.
(3) Voir les détails circonstanciés de cette trahison dans Tillemont, *op. cit.*, art. 34, p. 348-350. Cf. Théophane, *Chronographia*, an. 482, *P. G.*, t. CVIII, col. 325 b.
(4) *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2637 bc.
(5) Hergenrœther, *Photius*, t. I, p. 123.

Le contenu de la lettre d'Acace nous est connu par les lettres subséquentes de Félix III (1), par le synode romain de 484 (2), par la correspondance du pape saint Gélase (3), par Liberatus (4), par le *Breviculus historiæ Eutychianorum* ou *Gesta de nomine Acacii* (5). Le prélat byzantin soutient la légitimité de Pierre Monge, accuse de nouveau Talaïa, sans réfuter aucunement les accusations contre sa propre personne; et il prétexte, pour se couvrir, la volonté de l'empereur que, d'autre part, il se glorifiait d'avoir complètement en son pouvoir. Hergenrœther note très justement que le patriarche de Constantinople se posait, de fait, en chef ecclésiastique de tout l'empire oriental, et ne paraissait pas se soucier désormais du siège de Rome (6). Il perdit ainsi le dernier reste de confiance de la part des catholiques, surtout des moines acémètes, qui se séparèrent de sa communion. L'infidélité des légats romains souleva dans ce milieu orthodoxe la plus éclatante indignation (7). L'acémète Siméon fut envoyé à Rome pour rapporter au Pape ce qui s'était passé et pour démasquer les légats infidèles (8).

Félix III réunit à Rome un concile de soixante-sept évêques (juillet 484), reprit lui-même toute l'affaire, cassa la sentence des légats, les destitua de leur dignité, et les priva même de la communion eucharistique. Il renouvela la condamnation déjà portée contre Pierre Monge, et prononça contre Acace, qui dans l'intervalle avait été une fois encore inutilement averti et exhorté, l'excommunication et la déposition. Voici, telle qu'elle nous a été conservée, la formule de cette sentence :

Acacium, qui secundo a nobis admonitus statutorum salubrium non destitit esse contemptor, meque in meis credidit carcerandum, hunc Deus cælitus prolata sententia de sacerdotio fecit extorrem. Ergo, si quis episcopus, clericus, monachus, laicus post hanc denunciationem eidem communicaverit, anathema sit, Spiritu Sancto exsequente (9).

Parmi les nombreux crimes d'Acace, ceux-ci étaient spécialement relevés : 1° contre les canons de Nicée, il s'est arrogé des droits

(1) *Ep.* VI, IX, X, *Tractatus super causa Acacii*, dans MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1053-1089.
(2) MANSI, *Ibid.*, col. 1105-1109.
(3) *Ep.* XIII *ad episcopos Dard; ep.* XV *ad episc. Orient.*, dans MANSI, t. VIII, col. 49-63.
(4) LIBERATUS. *Breviarium...*, c. XVIII.
(5) MANSI, t. VII, col. 1060-1065.
(6) HERGENRŒTHER, *Photius*, t. I, p. 123.
(7) Voir le récit de Théophane le Chronographe, an. 480, édition de Bonn, p. 205; édition Migne, *P. G.*, t. CVIII, col. 324 A.
(8) EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2640.
(9) MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1065.

étrangers à sa juridiction; 2° non seulement il a reçu dans sa communion les hérétiques, mais encore il leur a fait donner des évêchés, comme notamment à Jean d'Apamée, l'archevêché de Tyr; 3° il a soutenu Pierre Monge dans l'occupation du siège d'Alexandrie, il persiste à le soutenir et à rester en communion avec lui; 4° il a entraîné les légats romains à transgresser leurs instructions, il les a trompés et fait mettre en prison; 5° loin de se justifier des plaintes de Talaïa contre lui, il s'est montré obstinément rebelle aux avertissements du Siège apostolique, et il a donné à toute l'Église orientale le plus grand scandale.

C'est à Acace en personne qu'était adressé ce vigoureux réquisitoire. Les premiers mots de la lettre du Pape en étaient comme un résumé *ex abrupto;* ce début donnera une idée du style de toute la pièce.

Multarum transgressionum repereris obnoxius : et in venerabilis concilii Nicœni contumelia sæpe versatus, alienarum tibi provinciarum jura temerarie vindicasti; hæreticos pervasores atque ab hæreticis ordinatos, quos ipse damnaveras, atque ab apostolica instituisti sede damnari, non modo communioni tuæ recipiendos putasti, verum etiam aliis exclusis, quod nec de catholicis fieri poterat, præsidere fecisti, atque etiam honoribus, quos non merebantur, auxisti... Et quasi hæc minora tibi viderentur, in ipsam doctrinæ apostolicæ veritatem ausu superbiæ tuæ tetendisti : ut Petrus, quem damnatum a sanctæ memoriæ decessore meo ipse retuleras, sicut testantur annexa, beati evangelistæ Marci sedem te connivente rursus invaderet, et fugatis orthodoxis episcopis et clericis, sui procul dubio similes ordinaret; pulsoque eo qui illic fuerat regulariter constitutus, captivam teneret Ecclesiam (1).

L'exemplaire de la sentence contre Acace, destiné à être envoyé à Constantinople, fut souscrit par le Pape seul. C'était, d'une part, comme le remarque Hergenrœther (2), se conformer à un usage ancien, et, d'autre part, faciliter la transmission secrète et plus sûre à la capitale byzantine. Si, en effet, la sentence eût été souscrite aussi par les évêques du synode, il eût fallu, selon la coutume alors régnante, que deux évêques au moins allassent la porter à Constantinople : ce qui, après le triste exemple de la précédente légation, paraissait très dangereux. Souscrite par le Pape seul, elle put être confiée à un simple clerc, nommé Tutus, honoré de la dignité de *defensor* de l'Église romaine. Cette forme moins solennelle mettait davantage à l'abri des embûches ou des violences impériales. « Zénon faisait garder tous les chemins par mer et par terre, pour empêcher qu'on apportât rien de

(1) Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1053-1055. (Lettre datée du 28 juillet 484.)
(2) Hergenrœther, *Photius*, t. I, p. 124.

Rome contre Acace. Ainsi, il n'y avait pas moyen d'envoyer la sentence rendue contre lui par une voie publique et solennelle, et par des évêques; mais il fallait l'envoyer secrètement, de peur qu'elle ne fût prise et ne demeurât sans effet. » (1)

Dans une lettre adressée à l'empereur le 4 août 484, Félix III se plaint des indignes procédés qu'on a employés envers ses légats; il déclare avec fermeté que l'hérétique Pierre Monge ne saurait avoir aucun espoir d'être reconnu par Rome; qu'il lui reste, à lui, empereur, le choix entre la communion de Pierre l'apôtre et celle de Pierre l'hérétique.

... *Unde quoniam adhortationem meam duxistis onerosam, in vestro relinquo deliberationis arbitrio, utrum beati Apostoli Petri an Alexandrini Petri cuiquam sit eligenda communio.*

Le Pape rappelle enfin le basileus aux limites de son pouvoir et lui annonce la sentence portée contre Acace (2).

En même temps, dans une lettre au clergé et au peuple de Constantinople, Félix III cherchait à réparer le scandale donné par ses légats, à démontrer la justice du jugement porté, et à en assurer l'exécution. Voici la conclusion de cette lettre, où l'on admirera l'apostolique fermeté des directions pontificales :

Quamvis autem zelum vestræ fidei noverimus, monemus tamen, ut omnes qui catholicæ fidei volunt esse participes, ab illius se communione abstineant, ne, quod absit, simili subjaceant ultioni. (3)

L'année suivante, en octobre 485, à la nouvelle de la déposition de Calandion à Antioche et du rétablissement de l'intrus Pierre le Foulon, Félix III tint encore, avec 43 évêques, un synode qui renouvela l'anathème à la fois contre Pierre le Foulon, contre Pierre Monge et contre Acace. Ce dernier est spécialement visé par les foudres conciliaires : on le déclare principal responsable du mal accompli par l'hérésie et le schisme, perturbateur de l'Église d'Orient tout entière, retranché du corps ecclésiastique comme un membre gangrené.

... *Igitur omnia quæ nobis in timore Dei competunt cogitantes et prævidentes, ne totiens extinctæ Eutychianæ pestis hæreseos, cujus Acacius defensor est et patronus, serpens ut cancer, Christi membra disperderet, eum jam nunc e corpore ecclesiastico, ut partem putridam, anathematisamus, sententia memorata abscissum... Post illam sententiam, quæ in Acacium perturbatorem*

(1) Tillemont, *Mémoires hist. eccl.*, art. 42, p. 361.
(2) *Ep.* IX « Quoniam pietas tua », dans Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 1065-1066.
(3) *Ep.* X « Probatam », dans Mansi, t. VII, col. 1067.

totius Orientis Ecclesiæ dicta est, his quoque nunc congregatis addicimus litteris, memoratam subdendo sententiam (1).

Un grand chagrin était encore réservé à Félix III : l'infidélité du *defensor* Tutus, qui se laissa séduire à prix d'argent, après avoir toutefois accompli la plus grande partie de sa mission et remis en mains sûres la sentence portée contre Acace. H. Valois, dans sa dissertation sur les deux synodes romains de 484 et 485, explique ainsi en quoi consista la défection de Tutus.

His omnibus fideliter peractis, sicut in mandatis acceperat, dolis Acacii circumventus est. Missus enim ad eum senex quidam Maronas nomine, magnam vim pecuniæ ei pollicitus est, si Acacio consentire vellet, eique omnia quæ Romæ contra ipsum agebantur aperire. Quod quidem Tutus, amore pecuniæ corruptus, scriptis litteris se facturum respondit. Verum Rufinus et Thalassius archimandritæ, et cæteri monachi Constantinopoli et per Bithyniam constituti, simul atque Tutus Romam reversus est, litteras scripserunt ad Felicem papam, quibus eum de proditione Tuti certiorem fecerunt, missis etiam Tuti ipsius litteris (2).

Une lettre de Félix III aux moines byzantins fait aussi allusion à ces faits :

... *Lectæ sunt enim littèræ ipsius* (Tuti) *in conventu fratrum, qualiter pacta interposita persona, Marone condemnato, ei cui sententiam portarat inhæsisse creditur : quas proprias esse cognoscens, non potuit diffiteri* (3).

Tutus fut frappé de déposition perpétuelle.

Le schisme était commencé entre Constantinople et Rome. Acace n'était pas homme à céder. « Il lutta contre les orthodoxes, tantôt avec ruse et fourberie, comme notamment par l'assertion fallacieuse que le Pape avait reconnu Pierre Monge (4), tantôt aussi par la violence ouverte,

---

(1) MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1139-1142. Sur les deux synodes romains de 484-485, et sur la condamnation d'Acace, voir TILLEMONT, *Mém. hist. eccl.*, t. XVI, art. 36-40, p. 351-359; art. 48, p. 373-374, et note 25, p. 764-766; B.-M. DE RUBEIS, *De una sententia damnationis in Acacium episcopum Constantinopolitanum post quinquennium silentii lata in synodo Romana Felicis papæ III, dissertatio*, in-8° Venise, 1729; H. VALOIS, *De duobus synodis romanis in quibus damnatus est Acacius*, appendice à l'édition de l'*Historia ecclesiastica* d'Evagre, Paris, 1673, réimprimé dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVI². col. 2895-2906 (cette dissertation de H. Valois est inséparable de celle qui la précède dans le même ouvrage, à savoir : *De Petro Antiocheno qui Fullo cognominatus est, et de synodis adversus eum collectis, P. G., Ibid.*, col. 2885-2895, et toutes deux forment les deux livres des *Observationes in Historiam ecclesiasticam Evagrii*); HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II², p. 868-870.

(2) H. VALOIS, *De duobus synodis romanis in quibus damnatus est Acacius*, c. v, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2902 B.

(3) MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1068 (*Ep.* XI « Diabolicæ artis », ad presbyteros et archimandritas, a. 485).

(4) EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2640 B.

qu'eurent spécialement à éprouver de la manière la plus lourde les moines acémètes étroitement unis avec Rome. » (1)

Ce furent ces moines qui, ayant reçu de Tutus la lettre du Pape, se chargèrent de la faire tenir à Acace. Tillemont raconte ainsi la chose :

Tute s'acquitta fort bien de sa commission. Il se sauva de ceux qui gardaient le détroit d'Abyde, et se rendit dans le monastère de Saint-Die. On savait bien qu'Acace, qui se sentait appuyé par Zénon, ne recevrait jamais la lettre du Pape. Mais quelques moines de Saint-Die la lui firent tomber entre les mains un dimanche lorsqu'il était à l'autel (2), ou qu'il y entrait pour célébrer les saints mystères (3), en l'attachant à son pallium. D'autres (4) disent que cela se fit par un ou par plusieurs moines acémètes des monastères de Bassien et de Die. Ceux qui étaient autour d'Acace, ne pouvant souffrir la hardiesse de ces moines, en tuèrent plusieurs, en blessèrent d'autres et en mirent quelques-uns en prison, comme Nicéphore nous en assure sur l'autorité de Basile de Cilicie, et Théophane dit à peu près la même chose. De sorte que ce n'est pas sans fondement que Baronius (an. 483, § 34) a mis ces moines au rang des martyrs (5).

Les évêques orientaux tremblaient devant la puissance de l'empereur et les intrigues de son patriarche, qui agissait, dit Tillemont, « avec une violence de tyran » (6). Théophane le Chronographe assure que Zénon, poussé par Acace, forçait les prélats à signer l'Hénotique et à communier avec Pierre Monge (7). Victor de Tunes écrit que tous les évêques de l'Orient, hors un fort petit nombre, renoncèrent au concile de Chalcédoine par l'Hénotique et prirent part aux fautes des deux Pierre (Pierre Monge et Pierre le Foulon) et d'Acace, en entrant dans leur communion (8).

« Le schisme acacien commence, qui consacre et organise l'autonomie byzantine. L'Hénotique devient le mot d'ordre du parti; sous ce prétexte doctrinal, l'Église byzantine commence de se former; le personnel épiscopal est renouvelé, vaincu, comme Vitalis, par les promesses ou les menaces; la juridiction de Constantinople s'étend, s'affermit, se régularise; durant les trente années que cette situation dure, Constantinople devient la vraie métropole de l'Orient : elle hérite d'Antioche comme elle a hérité d'Alexandrie. L'empereur et le patriarche

---

(1) HERGENRŒTHER, *Photius*, t. I, p. 125.
(2) THÉOPHANE, an. 480, *P. G.*, t. CVIII, col. 324 B; NICÉPHORE, l. XVI, c. XVII, *P. G.*, t. CXLVII, col. 152 A.
(3) LIBERATUS, *Breviarium...*, c. XVIII.
(4) EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XVIII, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2636 A.
(5) TILLEMONT, *Mém. hist. eccl.*, t. XVI, art. 42, p. 361-362.
(6) TILLEMONT, *op. cit.*, art. 45, p. 367.
(7) THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 480, *P. G.*, t. CVIII, col. 324 A.
(8) VICTOR DE TUNES, an. 485; cf. Théodore le Lecteur et *Chronique* de Nicéphore.

maintiennent l'unité de la foi sur les bases établies par l'édit de 482; ils tentent de tenir la balance égale entre les monophysites tout-puissants dans les vieux pays de Syrie et d'Égypte, et les catholiques très solidement organisés dans la capitale et en Grèce. » (1) C'est d'une manière générale tout l'Orient séparé de Rome, à la réserve, écrit Tillemont, « d'un petit nombre de personnes qui demeuraient cachées sous la multitude des autres » (2).

Acace mourut en automne de l'année 489, hors de la communion de l'Église romaine (3). Il laissa son diocèse dans un grand trouble. « Sans doute, écrit Hergenrœther, il n'avait pas été condamné précisément comme hérétique, mais seulement comme fauteur d'hérésie; toutefois, il parut difficile de pouvoir expliquer sa conduite autrement que par une propension couverte au monophysisme, et c'est pourquoi il a mérité le nom d'hérétique qui lui a été attribué non seulement en Occident (Saint Avit de Vienne, *Ep.* III *ad Gundebaldum;* Ennodius de Pavie, p. 483), mais aussi maintes fois en Orient (LIBERATUS; NICÉPHORE, *Chronique*; JUSTINIEN, *Confessio fidei secunda*, dans LABBE, *Concil.*, t. V, p. 587; EPHREM LE MOINE, *Chronique*, v. 9744, édition A. Mai, p. 230, *P. G.*, t. CXLIII). Son ambition sans limites, pour qui tout moyen, moral ou immoral, observation et violation des canons, semblait être tout à fait indifférent (S. GÉLASE, *Ep.* XIII), a servi d'exemple à beaucoup de ses successeurs, et il apparaît comme le véritable fondateur du patriarcat byzantin au point de vue de la juridiction réelle, telle qu'elle a été comprise dans les temps ultérieurs » (4).

Son successeur, Flavita ou Fravitas, désigné aussi parfois sous le nom de Flavien II, sur l'élection duquel, d'après certains auteurs (5), pèse un soupçon de fraude ou d'imposture, chercha à se faire reconnaître par Rome, en même temps qu'il entrait en relations avec Pierre Monge d'Alexandrie. Félix III exigea que les noms d'Acace et de Pierre Monge fussent rayés des diptyques.

La condition était claire :

... *ut illorum* (Petri et Acacii) *nominibus sequestratis, per quos scandalum contigisset ecclesiis, sincera deinceps caritas proveniret* (6).

---

(1) A. DUFOURCQ, *Histoire de l'Eglise..., le Christianisme et l'Empire*, 4e édition. Paris, 1910, p. 276.
(2) TILLEMONT, *Mém. hist. eccl.*, t. XVI, art. 43, p. 363.
(3) CUPER, *Series patriarcharum Constantinopolitanorum*, p. 234, dans *Acta Sanctorum*, augusti, t. I; LE QUIEN, *Oriens christianus*, t. I, p. 218.
(4) HERGENRŒTHER, *Photius*, t. I, p. 126.
(5) NICÉPHORE, *Chron.*, XVI, 18; cf. CUPER, *Series patriarcharum Const.*, n. 235-237.
(6) MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1098.

Le Pape insistait sur son ardent désir de voir l'union rétablie entre l'ancienne Rome et la nouvelle, mais rappelait avec non moins d'insistance que ce rétablissement de la concorde exigeait qu'on renonçât à faire mémoire des fauteurs de schisme et d'hérésie. Il écrivait à l'empereur en des termes où l'émotion la plus paternelle ne le cède en rien à la plus apostolique fermeté et qui, à ce titre, méritent qu'on en cite un extrait :

... Ecce desideramus, optamus, ambimus ecclesiam Constantinopolitanam, sicut semper, habere connexam. Exuantur, obsecro, ab his qui nostri non sunt, et nos quoque volumus esse nobiscum... Hoc enim, hoc expedit, ut si utraque Roma pro mutuo pignore nuncupatur, fiat utraque una fides illa Romanorum, quam per universum mundum prædicari beatus Paulus testatur apostolus, sicut apud nostros floruit indiscreta majores : et quæ genere concordat ac nomine, non sit religione divisa, per quam etiam discrepantia copulatur. Putasne, venerabilis imperator, non cum lacrymis ista profundere, et velut præsentem ad tuæ pietatis vestigia? Hæc diutius tacui... Neque, venerande fili, respuas supplicantem, neve meam velis dissimulare personam. In me enim qualicumque vicario beatus Petrus apostolus, et hæc in illo, qui Ecclesiam suam discerpi non patitur, ipse etiam Christus exposcit...

... Concurrant omnia, rogamus omnes, ut quemadmodum docet apostolus, auferatur de medio qui nos conturbat : et ea quam augustæ memoriæ Leo, pater eruditorque vester, jugiter custodivit, vel vos magnanimiter servare decernitis, Ecclesiarum fida pax, vera sit unitas : quoniam cuicumque personæ paterna fides et beati Petri communio debet præferri (1).

Prévenant l'objection d'opiniâtreté que les Byzantins ne manqueraient pas d'opposer à ses exigences, le Pape écartait d'avance ce reproche : « Nous ne sommes point opiniâtres, écrivait-il à Flavita lui-même, mais nous défendons les dogmes de nos pères. »

... Non sumus pertinaces, sed dogmata paterna defendimus... Nomen igitur Petri et Acacii tollatur e medio, nec apocrisariis damnati Petri misceamur aut litteris... Quantocius ergo super his tua nos reddat dilectio certiores : ut Deo nostro perficiente quod cœpit, in compage corporis Christi plena valeamus reconciliatione consentire (2).

Expliquant à un autre évêque les raisons qui motivaient la radiation du nom d'Acace dans les diptyques, Félix III rejetait formellement sur le patriarche défunt la responsabilité de tous les troubles survenus. Comme cette radiation demeurera, au cours des trente-cinq années que durera le schisme, la condition *sine quà non* toujours mise par Rome au rétablissement de l'union, et par ailleurs le constant épouvantail

(1) MANSI, *Concil.*, t. VII, col. 1099.
(2) MANSI, t. VII, col. 1101-1102.

des Byzantins, une telle netteté de pensée et d'expression, de la part du premier Pape qui eut à traiter cette affaire, vaut d'être explicitement signalée :

... de ecclesia Constantinopolitana Petri Alexandrini nomine Acaciique sublato, *pro quo tempestas omnis exorta est*, intemeratam paternæ traditionis fidei post Dominum benignus (imperator) efficiat unitatem, quæ nunquam fuisset temerata, si hanc imperatori christianissimo fideliter Acacius insinuare voluisset (1).

Flavita mourut avant d'avoir reçu la lettre du Pape, après un peu plus de trois mois d'épiscopat, au début de l'année 490 (2). Le moine Ephrem, dans sa *Chronique*, l'appelle un « profane et blasphématoire monophysite, sectateur des idées et du culte d'Acace » : ἀνίερος, βλάσφημος, οἰοφυσίτης, Ἀκακίῳ σύμπνους καὶ σύμφρων σέβας (3).

Euphémius (490-496), qui lui succéda, reconnut, il est vrai, le concile de Chalcédoine, rétablit dans les diptyques le nom du Pape, et renonça à la communion de Pierre Monge (mort en 490); mais il refusa d'effacer des diptyques les noms de ses deux prédécesseurs, qui avaient été des fauteurs d'hérésie.

L'empereur Zénon étant mort en 491, son successeur Anastase (491-518) maintint l'Hénotique; suspect lui-même d'hérésie, il favorisa les monophysites, quoiqu'il eût promis, le jour de son couronnement, de défendre les décrets de Chalcédoine. Le pape saint Gélase (492-496), qui succéda à saint Félix III, maintint, de son côté, toutes les justes exigences du Saint-Siège. Les négociations d'Euphémius avec Rome furent vaines; vaines aussi les tentatives du Pape pour gagner l'empereur. Celui-ci fit déposer Euphémius par des évêques de cour, qui durent à cette occasion confirmer l'Hénotique, et le remplaça, en 496, par Macédonius II, qui dut, lui aussi, signer l'Hénotique.

Le pape saint Anastase II (496-498) envoya au basileus des lettres et des légats, pour le conjurer de ne point permettre que l'unité de l'Église fût rompue en considération d'un mort légitimement condamné. Tout en maintenant la radiation du nom d'Acace sur les diptyques, il reconnut la validité et la légitimité des baptêmes et des ordinations conférés par lui. (Saint Félix III (4) et saint Gélase (5) avaient déjà parlé de la condes-

(1) *Ep. ad Vetranionem episcopum*, dans MANSI, *loc. cit.*
(2) Cf. CUPER, *Series patriarcharum Constantinopolitanorum*, n. 240; LE QUIEN, *Oriens christianus*, t. I, p. 219.
(3) EPHREM LE MOINE, *Chronique*, *P. G.*, t. CXLIII, v. 9743-9744.
(4) S. FÉLIX III, *ep.* XIV.
(5) S. GÉLASE, *ep.* III, XII.

cendance dont il fallait user envers ceux qui avaient été baptisés ou ordonnés par Acace.) En outre, Anastase II demanda que l'on mît fin à la tyrannie dogmatique, et que l'on rétablît la foi catholique à Alexandrie (1).

L'empereur, de plus en plus attaché à l'hérésie, éconduisit les légats et n'accéda à aucun des désirs du Pape. Il tenta même audacieusement de mettre la main sur le siège de Rome, en poussant à la tiare l'archidiacre Laurent, « qui promettait de reconnaître l'Hénotique, c'est-à-dire de prendre le mot d'ordre à Byzance » (2). Il échoua de ce côté, et ce fut le Pape légitime, saint Symmaque, qui triompha. Mais le basileus prit sa revanche en Orient, par la protection donnée aux deux fort habiles chefs que le parti monophysite trouva alors : Sévère et Xénaïas ou Philoxène.

Bien que l'opinion fût alors très répandue en Orient, qu'un clerc peut régulièrement succéder à un évêque chassé de son siège par la violence, si l'Église devait autrement demeurer sans pasteur — opinion contre laquelle le pape saint Gélase s'était très fermement élevé (3), — le patriarche Macédonius sentit néanmoins l'illégalité réelle de son élection. Il s'efforça, dans la suite, de se faire pardonner cette illégalité, et montra, selon l'expression de Tillemont, qu'il eût « été digne assurément de cet honneur, s'il y fût monté par une autre voie » (4). Il se déclara très nettement contre les eutychiens, dans un synode tenu en 497 ou 498, et renouvela les décrets de Chalcédoine, soit totalement, soit partiellement (5). L'empereur Anastase se posant de plus en plus en protecteur des monophysites, Macédonius lui résista ouvertement. Le peuple se rangea du côté du patriarche. Mais l'hypocrite souverain eut recours à des intrigues pour se maintenir sur le trône dont la fureur populaire l'avait proclamé indigne. Il fit alors venir à Constantinople le trop fameux Sévère avec des bandes de moines de son parti. La lutte avec Macédonius se poursuivit, signalée tour à tour de la part du basileus par d'injustes vexations, puis par des concessions hypocrites, jusqu'au jour où, en 511, enlevé de son palais à la faveur des

---

(1) MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 190; DENZINGER-BANWART, *Enchiridion*, n. 169.

(2) A. DUFOURCQ, *Histoire de l'Eglise du* III[e] *au* XI[e] *siècle*, p. 277.

(3) S. GÉLASE, *ep.* XIII *ad episcopos Dardaniæ*, dans MANSI, t. VIII, col. 49 sq.

(4) TILLEMONT, *Mém. hist. eccl.*; t. XVI, chapitre sur Euphème de Constantinople, art. 10, p. 661.

(5) EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXI, *P. G.*, t. LXXXVI[2], col. 2657 sq.; THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 491, *P. G.*, t. CVIII, col. 340 B; *Libellus synodicus*, dans MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 374; CEDRENUS, *Chron.*, *P. G.*, t. CXXI, col. 684 B. Victor de Tunes ne s'accorde qu'en partie avec les auteurs précités. Voir HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II[2], p. 913-919.

ténèbres, le patriarche fut emmené à Chalcédoine d'abord, puis à Euchaïtes en Paphlagonie, où Euphémius avait précédemment été exilé (1).

En dépit de son incontestable bonne volonté et de l'énergique résistance qu'il opposa aux menées hérétiques de l'empereur, Macédonius, pas plus que son prédécesseur, n'avait pu réussir à rétablir la communion avec Rome.

Son successeur, Timothée, fut l'homme du basileus, tour à tour sévissant avec lui contre les orthodoxes, s'inclinant hypocritement devant le danger des menaces populaires, puis, le danger passé, reprenant la protection des hérétiques et la persécution des catholiques. Après l'expulsion de Flavien d'Antioche et d'Élie de Jérusalem en 511, le siège d'Antioche fut occupé, en 513, par l'hérétique Sévère ; celui de Jérusalem, par Jean, qui, contrairement à ce qu'on attendait de lui, se rallia les moines orthodoxes (2).

Les évêques d'Isaurie et de Syrie IIe s'opposèrent à l'usurpateur d'Antioche; deux d'entre d'eux, Cosmas et Sévérien, lui envoyèrent même un écrit de déposition. La résistance orthodoxe se manifestait donc encore assez forte. C'est alors, en 514, qu'éclata la révolte du général Vitalien. Elle avait pris pour occasion les mauvais traitements infligés aux catholiques et le bannissement de leurs plus éminents pasteurs, et elle menaçait de devenir une guerre de religion (3). Effrayé par la marche victorieuse de Vitalien, qui venait sur la capitale, l'empereur demanda la paix et promit par serment de rappeler les évêques expulsés, notamment Macédonius de Constantinople et Flavien d'Antioche, de réunir un concile général sous la présidence du Pape à Héraclée de Thrace, et de soutenir désormais les orthodoxes (4).

La réalisation de ces promesses eût été de fait le rétablissement des relations avec Rome, après une longue interruption. Déjà maints évêques orientaux, dans une lettre très respectueuse, avaient adressé au pape Symmaque (498-514), avec une profession de foi orthodoxe, un touchant appel. On y saisit une mentalité catholique qui avait persisté

(1) THÉODORE LE LECTEUR, II, 26-28; THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 504, *P. G.*, t. CVIII, col. 364-368; LIBERATUS, *Breviarium...*, c. XIX; MARCELLIN, *Chronicon*, an. 511, *P. L.*, t. LI, col. 937; NICÉPHORE, XVI, 26, *P. G.*, t. CXLVII, col. 164-168; VICTOR DE TUNES, *Chronicon*, an. 501, *P. L.*, t. LXVIII, col. 949; EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XXXI-XXXII; Cf. CUPER, *Series patriarcharum Constantinopolitanorum*, n. 289-291.

(2) *Vita S. Sabæ*, c. LXXVII, LXXIX, LXXX; THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 505, col. 368-373; MARCELLIN, *Chron.*, an. 512-513, *P. L.*, t. LI, col. 937-938; VICTOR DE TUNES, *Chron.*, an. 501, *P. L.*, t. LXVIII, col. 949.

(3) HERGENRŒTHER, *Photius*, t. I, p. 141.

(4) EVAGRE, *Hist. eccl.*, l. III, c. XLIII, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 2696; THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 506, *P. G.*, t. CVIII, col. 373 c.

malgré tout et qui, de ce chef, a pour nous un très vif intérêt.

La lettre était intitulée : « L'Église orientale à Symmaque, évêque de Rome. »

Les prélats rappelaient au début les paraboles de la brebis et de la drachme perdues, avec la sentence du Sauveur : « En vérité, je vous le dis, c'est ainsi qu'on se réjouira dans le ciel pour un seul pécheur qui fait pénitence. » Puis ils continuaient (1) :

C'est ce que nous disons, en osant vous supplier, non pour la perte d'une brebis ou d'une drachme, mais pour le salut précieux, non seulement de l'Orient, mais presque des trois quarts de l'univers, racheté non avec un or ou un argent corruptible, mais avec le sang précieux de l'Agneau de Dieu, selon la doctrine du bienheureux Prince des glorieux apôtres, dont le Christ Bon Pasteur a confié le siège à Votre Béatitude. A son exemple, Père très saint, hâtez-vous de nous secourir, de même que le bienheureux Paul, votre docteur, averti dans une vision que les Macédoniens étaient en danger, se hâta de les secourir dans la réalité.

O Père plein de tendresse pour vos enfants, puisque ce n'est pas en vision, mais en réalité, que des yeux de votre esprit vous nous voyez périr *par la prévarication de notre père Acace*, ne tardez pas, ou plutôt, pour parler avec le prophète, ne sommeillez pas, mais hâtez-vous de nous secourir. Vous n'avez pas seulement reçu la puissance de lier, mais encore celle de délier, à l'exemple du Maître, ceux qui sont depuis longtemps dans les fers ; ni seulement celle d'arracher et de détruire, mais aussi celle d'édifier et de planter comme Jérémie ou plutôt comme Jésus-Christ dont Jérémie était la figure ; ni seulement celle de livrer à Satan pour la perte de la chair, mais encore celle de ranimer par la charité ceux qui sont rejetés depuis longtemps, de peur que, ce qu'à Dieu ne plaise, Satan, venant à nous plonger dans une grande tristesse, ne paraisse l'emporter sur vous. Vous n'ignorez pas sa malice, vous que Pierre, votre docteur sacré, enseigne tous les jours à paître, non par la violence, mais par une autorité bien acceptée, les brebis du Christ qui vous sont confiées dans le monde. Nous vous conjurons donc de déchirer ce nouvel arrêt qui pèse sur nous, comme Jésus-Christ, notre Sauveur, notre Chef, a déchiré l'ancien sur la croix.

Si Acace a été anathématisé à cause de son amitié pour les alexandrins ou plutôt pour les eutychiens, qui anathématisent Léon et le concile de Chalcédoine, pourquoi sommes-nous tenus pour hérétiques et soumis à l'anathème, nous qui nous attachons uniquement à la lettre de Léon qui a été lue au Concile, nous qui sommes attaqués chaque jour et condamnés comme hérétiques par les eutychiens parce que nous prêchons votre dogme orthodoxe ?

Ne dédaignez pas de nous secourir et ne nous haïssez pas parce que nous sommes en communion avec nos ennemis. Parmi ceux qui n'avaient le soin

(1) J'emprunte la traduction de cet extrait, sauf quelques très légères retouches, au travail de mon confrère P. Bernardakis, *Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*, dans les *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 120-121 ; j'ai souligné deux passages à cause de la manière dont il y est fait mention d'Acace.

que d'un petit nombre d'âmes, beaucoup se sont séparés de leur communion; les autres, préposés à un nombreux troupeau, ont cédé à la nécessité pour ne pas abandonner les brebis au loup comme le mercenaire. Ce n'est pas pour l'amour de la vie, mais seulement pour le salut des âmes qu'un grand nombre de prêtres agissent ainsi...

Tous, et ceux qui paraissent communiquer avec les adversaires et ceux qui s'en abstiennent, nous attendons, après Dieu, la lumière de votre visite et de votre assistance. Hâtez-vous de secourir l'Orient, d'où le Sauveur vous a envoyé deux grands soleils pour éclairer toute la terre; rendez-lui ce qu'il vous a envoyé; éclairez-le de la lumière de la vraie foi, comme il vous a éclairé de la lumière de la connaissance divine...

De même que le Seigneur dit à Paul au sujet de Corinthe : « Parlez et ne vous taisez pas, car j'ai un grand peuple dans cette ville », ainsi il vous dit aujourd'hui : hâtez-vous et allez sans délai au secours de l'Orient, car ce n'est pas une multitude de cent vingt mille hommes, comme à Ninive, mais une foule beaucoup plus nombreuse qui attend après Dieu sa guérison de vous (1).

Saint Symmaque répondit à cet appel, en recommandant aux évêques orientaux le courage dans la souffrance, l'attachement au concile de Chalcédoine, l'abstention rigoureuse de toute communion avec les amis d'Acace. C'est à cette condition seulement qu'ils pourront se croire en communion certaine avec Rome.

A saint Symmaque succéda saint Hormisdas (20 juillet 514-6 août 523). C'est sous le pontificat de ce Pape que devait enfin avoir lieu l'union tant désirée. L'empereur Anastase lui exprima, en deux lettres successives, fin décembre 514 et janvier 515, le désir de voir la paix ecclésiastique se rétablir et un concile général s'assembler à Héraclée de Thrace. Dans sa réponse, Hormisdas maintenait les conditions posées par ses prédécesseurs, lesquels, disait-il, avaient toujours vivement souhaité l'union, mais sans jamais transiger avec leurs devoirs de gardiens de la vraie foi :

Hoc opus supernæ clementiæ (la réunion), *hæc et decessorum nostrorum fuit semper oratio : quos etiam rerum actus paternæ traditionis ministros et rectæ fidei declarant fuisse custodes* (2).

Après mûre réflexion, Hormisdas envoya à Constantinople (515) les évêques Ennodius de Pavie et Fortunat de Catane, le prêtre Venance, le diacre Vital et le notaire Hilaire, avec des instructions très précises connues sous ce titre : *Indiculus qui datus est Ennodio*, etc. (3). Son but était surtout d'éprouver la bonne foi d'Anastase, précaution que les évé-

(1) MANSI, t. VIII, col. 218-220 (*Symmachi* ep. VIII).
(2) MANSI, *Ibid.*, col. 385.
(3) MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 389-393.

nements ultérieurs devaient pleinement justifier. Dans de nouvelles lettres, juillet et août 515, le Pape recommanda au prince ses envoyés et indiqua avec précision les conditions de la paix ecclésiastique : l'empereur devait souscrire la formule qui lui serait présentée, accepter le concile de Chalcédoine et la lettre dogmatique de saint Léon, condamner Nestorius, Eutychès, Dioscore et leurs partisans, entre autres notamment Acace; rétablir les prélats qui avaient été déposés pour leur attachement à l'orthodoxie et à la communion avec Rome; enfin, abandonner au Siège apostolique la cause de chaque évêque (1).

Le basileus essaya de nouveau ses anciennes habiletés, et mit tout en œuvre pour se gagner les légats. A ceux-ci, lors de leur retour à Rome, ainsi qu'aux deux fonctionnaires de la cour envoyés par lui, il donna des lettres pleines d'honneurs pour le Pape. Il conviait Hormisdas à prendre part personnellement au concile projeté, et cherchait à le rassurer entièrement par une profession de foi orthodoxe où le synode de Chalcédoine était expressément reconnu. C'est seulement sur l'unique point concernant Acace que l'empereur déclarait ne pas pouvoir céder, malgré sa disposition personnelle : parce que, disait-il, à cause de ce patriarche défunt, des vivants se verraient chassés de l'Église, qu'il s'ensuivrait de grands troubles et d'inévitables effusions de sang (2).

Dans sa réponse, le Pape, tout en louant le zèle affiché par Anastase, exprima le désir que les faits répondissent aux paroles. Il ne pouvait, ajoutait-il, dissimuler son étonnement que l'ambassade promise eût tardé si longtemps, et que l'empereur, au lieu de lui envoyer des évêques, lui eût dépêché deux fonctionnaires laïques, Théopompe et Sévérien, dans lesquels il avait vite reconnu des partisans du monophysisme (3).

On peut voir d'ailleurs, dans une lettre d'Hormisdas à l'évêque français saint Avit de Vienne, 15 février 517, que le Pape avait deviné la ruse grecque cachée derrière les belles paroles et promesses du basileus :

Sed quantum ad Græcos, ore potius proferuntur pacis vota quam pectore, et loquuntur magis justa quam faciunt; verbis se velle jactant quod operibus nolle declarant; quæ fugiunt, professione diligunt; et quæ damnaverint, hæc sequuntur (4).

Cependant, saint Hormisdas se décida, en 517, à envoyer à Constan-

(1) Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 394-395.
(2) Cf. Baronius, *Annales eccl.*, an. 516, n. 46.
(3) Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 398.
(4) *Ibid.*, col. 409-411.

tinople une nouvelle ambassade, à la tête de laquelle se trouvaient les évêques Ennodius et Peregrinus (1).

Le basileus fit traîner les choses en longueur, jusqu'à ce qu'il se sentît de nouveau assez fort. En ce qui concernait spécialement la mémoire d'Acace, il avait, du reste, avec lui la plupart des Byzantins. Après la mort de son épouse Ariadne, qui avait été attachée au patriarche Macédonius et avait souvent intercédé en faveur des orthodoxes (2), Anastase donna aux deux cents évêques réunis à Héraclée l'ordre de se séparer sans avoir rien fait (3). Il chercha à corrompre les envoyés du Pape, et, n'y ayant point réussi, il les congédia injurieusement. Les hérétiques purent alors de nouveau persécuter impunément les orthodoxes (4).

Le Saint-Siège retira néanmoins de ses démarches un résultat appréciable : les évêques orthodoxes d'Orient, un bon nombre de moines et d'hommes influents se rattachèrent plus fortement à lui : et le formulaire dogmatique imposant l'obéissance aux décisions romaines trouva de nombreux souscripteurs (5).

Un document intéressant nous a été conservé de cette période : c'est un appel au Pape, de la part des archimandrites et des moines de la Syrie IIe. Cette supplique, couverte de près de deux cents signatures, est adressée « au très saint et bienheureux patriarche de tout l'univers, Hormisdas, occupant le siège de Pierre, prince des apôtres ». Nous y voyons, avec l'attestation des persécutions infligées aux orthodoxes, la persistance des plus purs sentiments catholiques, et en particulier la vivante expression de la croyance traditionnelle à la primauté romaine. Ce sont là, à notre point de vue, choses trop importantes pour que nous ne laissions pas un instant la parole à ces moines syriens. Voici donc quel langage ils tiennent au pape saint Hormisdas :

Avertis par la grâce de notre Sauveur de recourir à Votre Béatitude comme à un port tranquille dans la tempête, nous croyons déjà être délivrés des maux qui nous pressent... Comme le Christ, notre Dieu, vous a constitué le prince des pasteurs, le docteur et médecin des âmes, vous et votre saint ange, il est juste de vous exposer les épreuves qui nous sont arrivées et de vous signaler les loups cruels qui ravagent le troupeau du Christ, afin que Votre Béatitude les chasse du milieu des brebis avec le bâton de l'autorité, qu'elle guérisse les âmes

(1) MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 412-418.
(2) THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 504; CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vita S. Sabæ*, c. LXXIII; MARCELLIN, *Chronicon*, an. 515.
(3) THÉOPHANE, *Chronographia*, an. 506, *P. G.*, t. CVIII; CEDRENUS, *P. G.*, t. CXXI, col. 689 A.
(4) CEDRENUS, *loc. cit.*, col. 692 B C; ZONARAS, XIV, 4.
(5) S. HORMISDAS, *Ep. ad Cœsarium Arelatensem;* JEAN DE NICOPOLIS et le synode d'Epire, *Ep. ad Hormisdam.* Cf. BARONIUS, *Annales eccl.*, an. 516.

par la parole de la doctrine et calme leurs blessures par le remède de la prière...

Votre Béatitude sera instruite de tout par les mémoires que lui remettront nos vénérables frères Jean et Sergius. Nous les avions envoyés à Constantinople, espérant obtenir justice de ces excès; mais l'empereur ne daigna pas leur dire un mot; au contraire, il les chassa ignominieusement, en proférant des menaces contre les plaignants. Nous comprîmes alors, quoique un peu tard, qu'il était lui-même l'auteur de tous nos maux.

Nous vous en supplions, nous vous en conjurons, ô bienheureux Père, levez-vous plein de zèle et d'ardeur, compatissez au corps mis en lambeaux. puisque vous êtes la tête de tous; vengez la foi méprisée, les canons foulés aux pieds, les Pères blasphémés, le saint concile frappé d'anathème. Dieu vous a donné la puissance et l'autorité de lier et de délier. Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Levez-vous donc, Pères saints, et venez nous sauver, soyez les imitateurs de notre Maître qui du ciel est venu sur la terre pour chercher la brebis errante. Considérez Pierre, prince des apôtres, dont vous ornez le trône, et Paul, ce vase d'élection : ils ont parcouru l'univers pour l'éclairer. De grandes plaies demandent de plus grands remèdes. Les mercenaires, voyant venir les loups sur le troupeau, leur abandonnent les brebis; quant à vous, vrais pasteurs et vrais docteurs, à qui est confié le salut des brebis, c'est le troupeau lui-même, délivré des bêtes féroces, qui court au-devant de vous, reconnaissant son pasteur et suivant sa voix, comme a dit le Seigneur : « Mes brebis entendent ma voix, et je les connais et elles me suivent ». Ne nous méprisez pas, Père très saint, nous qui sommes blessés par des bêtes féroces.

Pour que les informations de votre saint ange soient complètes, nous anathématisons, dans cette supplique qui nous tient lieu de profession de foi, ceux que votre Saint-Siège a rejetés et excommuniés, nous voulons dire : Nestorius, Eutychès, Dioscore, Pierre Monge, Pierre le Foulon, Acace et quiconque défend l'un de ces hérétiques (1).

C'était, on le voit, une profession de foi entièrement conforme aux exigences du Pape. Le fait qu'elle portât près de deux cents signatures; le fait aussi, mentionné dans la lettre, que trois cent cinquante moines orthodoxes eussent été massacrés naguère par les bandes hérétiques, donnent à penser que le nombre des catholiques était encore considérable en Syrie.

Des sentiments analogues subsistaient, en dépit des persécutions ou même à cause d'elles, dans tout l'Orient, et jusque dans la capitale. Ils ne devaient pas tarder à faire explosion et à imposer le retour de l'union tant désirée. Mais il fallut, pour cela, attendre la mort de l'empereur Anastase (juillet 518).

Athènes, juillet 1918.

SÉVÉRIEN SALAVILLE.

---

(1) MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 425. Ici encore, j'emprunte la traduction au travail de mon confrère P. BERNARDAKIS, *Les appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*, dans les *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 121-122.

RUINES BYZANTINES

Autour d'Odalar-Djamissi, à Stamboul [1]

Le feu, cette vieille connaissance de Byzance et de Stamboul, en a de nouveau fait des siennes et a attiré une fois de plus l'attention vers ces quartiers lointains de Stamboul qui confinent aux murailles de la Porte d'Andrinople. A vrai dire, en matière d'archéologie byzantine, le feu est un auxiliaire précieux, car il met à nu le sol sur lequel tant de monuments fameux avaient été construits. Or, les parages de la Porte d'Andrinople qui viennent d'être anéantis remettent en question une foule de problèmes qui, quoique fort souvent traités, n'ont pas encore été solutionnés.

Le promeneur qui s'en va à la Porte d'Andrinople depuis la mosquée Fatih ne tarde pas à arriver, après avoir traversé les décombres du grand incendie de 1918, à un grand jardin enfoncé, appelé Tchukur-Bostan, autrefois bordé de maisons, actuellement assez isolé par le dernier incendie. Ce Tchukur-Bostan, comme les jardins de la mosquée de Sultan Sélim et celui de Tchappa, était une ancienne citerne ouverte qui fournissait, à l'époque byzantine, l'eau nécessaire pour l'extinction ou la localisation des incendies, pour les besoins ordinaires de la population et l'arrosage des jardins cultivés par les nombreux gardes, goths, varègues, petchenègues, à qui étaient confiées les portes de la ville. Une chose qui pourrait paraître étonnante, c'est que ces « tchukur-bostans », actuellement profondément enfoncés dans le sol, étaient, à l'époque byzantine, complètement situés sur les collines de a ville. Leurs murs, hauts de 6 à 10 mètres et épais de 3 à 4 mètres, donnaient à la construction, dont les dimensions étaient généralement de 250 mètres de longueur sur 75 de largeur, l'aspect d'un immense prisme rectangulaire de maçonnerie. Comme aucune de ces citernes n'est employée aujourd'hui dans son usage primitif, et comme le sol intérieur est formé de la vase déposée pendant de longs siècles par les eaux qui aboutissaient en ville depuis la forêt de Belgrade par la cana-

(1) A propos de l'incendie du 2 juillet 1919, à Constantinople.

lisation de Justinien, on ne connaît pas exactement la profondeur de ces citernes ni la manière de distribution de leur eau. Extérieurement, les alentours de ces citernes étaient au même niveau que le fond, ou même plus bas, pour permettre d'en retirer l'eau par un système de drains ou de robinets. On pourrait s'étonner de cette surélévation du sol, qui accuse souvent, à Stamboul, jusqu'à dix mètres de différence. Mais il faut se souvenir que si la surélévation du sol est une chose connue et scientifiquement constatée pour toutes les localités antiques, à Constantinople les nombreux incendies qui ont ravagé la ville dans les temps byzantins et aux époques turques ont encore exagéré d'une manière exceptionnelle cette surélévation naturelle des lieux habités.

Si l'on était sage, en présence du feu éternel qui dévore à tour de rôle tous les quartiers de la ville, on rendrait ces nombreuses citernes, ouvertes ou non, à leur ancienne destination, et l'on installerait sur leurs bords des pompes à moteur munies d'une tuyauterie suffisante pour éteindre le feu terrible des incendies.

Je me suis quelque peu écarté de mon sujet et je me hâte d'y revenir. A l'époque byzantine, les terrains incendiés le 2 juillet dernier étaient situés dans la 14e région et occupaient la partie supérieure de la sixième colline. Dans les trois derniers siècles qui précédèrent la prise de la ville, la 14e région était une des plus importantes, sinon la plus importante; et je puis ajouter qu'actuellement c'est une des moins connues. Elle était donc couverte de monuments fameux, dont les restes jalonnent encore tous ces parages. Les vastes palais impériaux des Blachernes, entourés des églises de Notre-Dame des Blachernes, de Notre-Dame de Cyrus, des Apôtres Pierre et Marc, de Saint-Nicolas, de Sainte-Thècle; les prisons de Constantin avec les tours d'Anéma et d'Isaac; l'Aghiasma de Saint-Basile dans le pentapyrgion de la Porte des Blachernes; les portiques cariens: ces diverses constructions occupaient le bas de la colline, dont les pieds étaient baignés par la Corne-d'Or. Le haut de la colline était occupé par la Tour de l'Hebdomon, où furent proclamés, au dire de Théophan et Zonaras, de nombreux empereurs, et la fameuse église de Saint-Jean-Baptiste. On y voyait aussi le couvent de Chora (Kahrié Djamissi), l'église de Saint-Georges (Mihri-Mah Djamissi, Porte d'Andrinople), l'église de Saint-Jean le Théologien ou l'Évangéliste, le couvent de Manuel ou de Nicolas des Latins (Kéféli Djamissi), Saint-Jean *in Petra* (Bogdan Séraï); l'église des neuf Ordres, le monastère de Kyria Ouranôn et tant d'autres. L'attention du visiteur contemporain est attirée par la présence de deux citernes, l'une ouverte, l'autre couverte à 28 colonnes, avoisinant une mosquée appelée Odalar Djami

ou Kéman Kèche Djami et les ruines d'une autre mosquée appelée Kassim-Agha.

Odalar Djami a été détruite par les flammes, le 2 juillet 1919. La mosquée Kassim-Agha l'avait été par le dernier tremblement de terre. A voir les ruines de ces deux mosquées, on n'hésite pas à y reconnaître d'anciens monuments byzantins. Il y a quelques années, dans une étude approfondie de la région, et spécialement du groupe formé par les deux citernes et les deux mosquées, j'étais arrivé à la conviction, d'ailleurs fortement documentée, que l'on se trouvait en face d'un couvent assez important, dont l'église était l'actuelle Odalar Djami et dont une partie des dépendances se trouvaient dans les ruines de la mosquée en ruines de Kassim-Agha. La citerne couverte à 28 colonnes, qui est attenante, n'était autre que la citerne du couvent, conformément à la coutume et à la nécessité dans ce temps-là.

Les archéologues ne sont pas d'accord sur l'origine byzantine d'Odalar Djamissi. Le Dr Mordtmann (1) croit y voir le monastère byzantin *to koronis;* Paspatis y reconnaît une église de quartier; Manuel Gédéon indentifie cette mosquée avec le monastère Notre-Dame de Pétra (2); bref, la documentation exacte nous fait défaut pour mettre un nom ancien sur ces vénérables ruines. D'ailleurs, on n'est pas plus d'accord pour identifier la grande citerne ouverte qui limitait un des côtés de la cour intérieure du couvent. Pierre Gilles (édition de Lyon 1561, c. IV, p. 198) l'appelle citerne Boni; d'autres l'appellent citerne d'Aspar; Sidéridès démontre que ce n'est pas la citerne d'Aspar, celle-ci se trouvant sur la cinquième colline, à côté de la mosquée de Sultan Sélim; M. Daleggio d'Alessio, dans une conférence faite le 24 décembre 1916 au Syllogue grec sur l'église Sainte-Marie de Balat, suppose que cela pourrait être la citerne d'Aétius; d'autre part, Sidéridès et Van Millingen appellent citerne d'Aétius la citerne couverte à 28 colonnes, qui n'est autre que la citerne du couvent.

Donc, on est loin de s'entendre pour identifier ces vénérables ruines; l'incendie, en nivelant le quartier et en apportant quelques renseignements sur l'architecture d'Odalar Djami, aura rendu possibles des investigations, des fouilles peut-être, qui permettront d'y voir plus clair.

Ce qui rend le sujet très intéressant, c'est que le Dr Mordtmann a

---

(1) *Bosporus*, 1906, p. 29.

(2) MANUEL GÉDÉON, Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, p. 257, col. 1 : τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου ἐν τῇ Πέτρᾳ.

identifié Odalar Djami avec l'église latine de Sainte-Marie, d'après un document arménien qu'il ne cite pas (1). M. Daleggio d'Alessio adopte la même identification et en donne les raisons suivantes : d'abord, Sainte-Marie se trouvait près de l'église Saint-Nicolas, qui est le Kefeli-Djami d'aujourd'hui, dans le quartier de Kaffa-Mahalessi; de plus, des récits de voyageurs de l'époque placent Sainte-Marie dans ce quartier. Les catalogues des églises grecques, dressés de 1595 à 1604, publiés par Papadopoulos-Kérameus et Sidéridès, ne mentionnent, dans ce quartier, aucune église grecque qui puisse s'identifier avec Sainte-Marie : d'où l'on déduit que l'église de Sainte-Marie, que les Latins avaient reçue des Turcs en même temps que l'église Saint-Nicolas (Kefeli Djami), n'est autre que celle que les Turcs devaient appeler Kémankéch-Djamissi, du nom du personnage qui la transforma en mosquée, ou Odalar-Djamissi, nom plus expressif tiré du sous-sol de l'église divisé en un assez grand nombre de chambres à coupoles arrondies.

On ne sait pas exactement à quelle date Sainte-Marie passa aux mains des Latins, mais cela a dû avoir lieu dans le courant du XVIe siècle. Par contre, on connaît exactement l'époque où elle fut transformée en mosquée. Elle fut définitivement fermée en 1636 (2); après l'avoir été à plusieurs reprises, puis réouverte dans les années de 1629 à 1636, quatre années après, soit en 1640, elle devenait un lieu de culte musulman, malgré les efforts du P. Innocent Martial, qui arrivait à Constantinople en 1640 (3). Ce Père donne, dans une lettre, de précieux renseignements sur l'église Sainte-Marie, qui était petite comme celle d'Odalar. Sur le maître-autel, il y avait un ancien tableau de la Vierge; lors de la fermeture de l'église, cette Vierge fut transportée à Saint-Pierre de Galata, où on peut la voir sur un autel spécial.

Au point de vue historique, Odalar-Djamissi pose donc une question intéressante aussi bien pour les Grecs que pour les Latins. Au point de vue architectural, son intérêt est tout aussi grand. Elle fut bâtie, d'après l'étude des caractères d'architecture et des détails de construction, vers la fin du VIe siècle; c'était une basilique à trois nefs supportées par deux rangées de deux colonnes, avec un narthex. Elle fut, à quatre époques diverses qu'il est impossible de déterminer, recouverte de fresques superposées, desquelles il subsiste quelques frag-

(1) *Bosporus, loc. cit.*
(2) BELIN, *Histoire de la latinité de Constantinople*, p. 112.
(3) Conférence de M. Daleggio d'Alessio; voir le compte rendu dans le *Bulletin du Vicariat apostolique de Constantinople*, 16 juillet 1916, p. 431-435, et 7 janvier 1917, p. 8-11.

ments reconnaissables avec des inscriptions, dont une assez longue et assez importánte. A une époque qu'il est impossible de préciser, mais qui est byzantine, l'église fut divisée en deux parties dans le sens de la hauteur. Le sous-sol fut alors occupé par une quinzaine de petites chambrettes à coupoles arrondies, communiquant entre elles en tous sens, ayant la hauteur de l'abside, et le tout fut recouvert de fresques à fond bleu foncé (4e couche). Quant à la partie supérieure, nous n'avons aucune idée de ce qu'elle était. Continua-t-elle à être encore un lieu de culte ou non? Conserva-t-elle des colonnes? Fut-t-elle une basilique, une église à plan carré ou tout simplement une grande salle, comme dernièrement? Autant de questions auxquelles rien ne nous permet de répondre.

Quelles furent les raisons qui militèrent en faveur d'une telle transformation? Nous ne le savons pas davantage. Peut-être une destruction partielle par le feu ou un tremblement de terre fut-elle le point de départ d'une réfection, dont le véritable but nous échappe. En tout cas, nous ne pouvons pas, jusqu'à plus ample information, accepter comme certaine l'affirmation de M. Daleggio d'Alessio que le sous-sol formait 16 chambres sépulcrales. C'est possible; mais des fouilles seules pourraient nous le dire avec certitude; de même des fouilles seules pourront soulever le voile épais qui nous cache la véritable identification de tout le groupe de ruines gravitant autour d'Odalar-Djamissi.

Ernest Mamboury.

Constantinople, 8 juillet 1919.

VLADIMIR SOLOVIEV (1853-1900)

III. Après la conversion [1].

A. Les conclusions du converti : « L'idée russe ». « La Russie et l'Église universelle. »

Le R. P. Pierling, prié par M. Leroy-Beaulieu de le renseigner sur le système religieux de Soloviev, crut ne pouvoir mieux faire que de transmettre la demande à Mgr Strossmayer. Celui-ci écrivit au célèbre Jésuite la lettre suivante, publiée pour la première fois par M. d'Herbigny. Elle vaut d'être reproduite tout entière.

Reverand pére et mon chèr frère en I. X.!

Voilà là lettre ecrite a moi par notre excellent Souvalof (2). Il publira successiment 3 volumes, a Agram, sur la réunion des églises. L'impression du premier volume est presque terminé. Il a l'intention d'en publier un abregé en francais. C'est un home ascete et vraiment saint. Son idée mère est qu'il n'y a point de vrai schisme en Russie; mais seulement un grand malentendue. A present il demeure à Moscou. Je lui ecrirai instantanement, qu'il vous expose un peu plus au fond sa doctrine. Je cônais un peu l'excellent ecrivain Leroie-Beaulieu *(sic)*. Je leus ses articles dans la revue des deux mondes. Saluez le de ma part. Il est ami des Slaves. Il a mille fois raison. Il faut, que la raçe latine, à la tete la france, s'unisse à la raçe slave, pour se defendre contre la raçe altière et egoiste, qui nous tous ménace de son joug. Adieu mon chére frére. Je me recômande a votre charité et a vos prières.

Votre frère en I. X.

Strossmayer,
évêque.

Diakovo $\frac{23}{1}$ 887

A quelques jours de là, Soloviev écrivait directement au P. Pierling. Voici les passages principaux de sa lettre.

Après s'être félicité de l'occasion qui lui était offerte de manifester ses idées « à un public vraiment éclairé », il ajoutait :

« J'écrirai moi-même en français selon mes moyens un exposé, court, mais plein de mes conceptions sur la religion et l'Eglise... J'y rattacherai proba-

(1) Voir *Echos d'Orient*, t. XVIII, p. 165-179.
(2) Erreur manifeste pour Soloviev.

blement la justification philosophique des trois enseignements de l'Eglise catholique qui constituent la principale barrière doctrinale entre elle et l'Orient : à savoir la procession du Saint-Esprit *et a Filio (sic)*, ensuite l'enseignement sur l'Immaculée-Conception de la Sainte Vierge, et enfin *infallibilitas Summi Pontificis ex cathedra (sic)*. Tout cela constituera un article de quatre ou cinq feuilles imprimées que j'écrirais volontiers sous ce titre : *Philosophie de l'Eglise universelle...* »

Au lieu d'un article, c'est un volume français de 400 pages qui sortirait de la plume de Soloviev, présenté sous un titre modifié : *La Russie et l'Église universelle*.

L'élaboration de ce travail dura deux ans, et c'est dans la propriété de M. Leroy-Beaulieu, à Viroflay, que Soloviev l'achèvera en 1888.

« L'IDÉE RUSSE »

Ce voyage à Paris, nécessité par l'impression de cette nouvelle œuvre, lui fournit l'occasion de présenter à un auditoire franco-russe ses conceptions sur les devoirs et l'avenir de la Russie, ce qu'il appelait l'*Idée russe*.

La conférence eut lieu le 25 mai 1888, dans les salons de la princesse de Sayn-Wittgenstein.

L'élégance et la sûreté de langage de ce Russe parlant en français étonnèrent fort : la puissance de son esprit et l'élévation de ses idées se trouvèrent dépasser la plupart de ses auditeurs. Tout le monde n'a pas les mêmes préoccupations, et celles de Soloviev, universalistes, étaient d'un autre genre que celles, particularistes, où s'agitent beaucoup d'intelligences même distinguées.

L'*Idée russe* résume tout ce que Soloviev a déjà dit sur la mission d'union religieuse de la Russie et tout ce qu'il dira dans la suite. C'est pourquoi nous y insistons davantage.

En voici tout d'abord une succincte analyse :

Tout peuple a un devoir, loi de vie s'il le remplit, loi de mort s'il y manque. Israël est un exemple. La Russie, elle aussi, a un devoir. Lequel? Celui de toute nation chrétienne, qui est de participer à la vie du Christ. Le remplit-elle? Eh bien, non.

Sans doute, il faut distinguer la piété populaire de l'institution officielle, rendre hommage à l'une et flétrir l'autre. Mais l'institution officielle, nationalisant la religion, par là la fausse, car la religion chrétienne est universelle. A l'universalisme de la religion, il faut un centre universel, international. Il existe : c'est la Papauté. La Russie, renonçant à son particularisme, doit s'y rallier : la chose est possible.

Si elle le fait, elle accomplit son devoir, elle remplit sa mission de nation chrétienne et se réserve les plus grandes gloires.

Pour donner une idée plus complète de cet opuscule, que le lecteur nous pardonne les citations suivantes, groupées sous divers titres, qui en faciliteront la lecture. Il nous en saura gré, quand il les aura parcourues.

Mieux que toute explication, elles livreront la manière du grand penseur et écrivain.

Introduction : Position de la question.

P. 6. — Quand on voit cet empire immense se produire avec plus ou moins d'éclat, depuis deux siècles, sur la scène du monde, quand on le voit accepter, sur beaucoup de points secondaires, la civilisation européenne, et la rejeter obstinément sur d'autres plus importants, en gardant ainsi une originalité qui, pour être négative, n'en paraît pas moins imposante; quand on voit ce grand *fait* historique, on se demande : Quelle est donc la *pensée* qu'il nous cache ou nous révèle, quel est le principe *idéal* qui anime ce corps puissant, quelle nouvelle *parole* ce peuple nouveau venu dira-t-il à l'humanité; que veut-il *faire* dans l'histoire du monde ? Pour résoudre cette question, nous ne nous adresserons pas à l'opinion publique d'aujourd'hui, ce qui nous exposerait à être désabusés demain. Nous chercherons la réponse dans les vérités éternelles de la religion. Car *l'idée d'une nation n'est pas ce qu'elle pense d'elle-même dans le temps, mais ce que Dieu pense sur elle dans l'éternité.*

1. *Tout peuple a un devoir : loi de vie, s'il le remplit; loi de mort, s'il y manque. Exemple d'Israël.*

P. 7. — En acceptant l'unité essentielle et réelle du genre humain — et il faut bien l'accepter, puisque c'est une idée religieuse justifiée par la philosophie rationnelle et confirmée par la science exacte, — en acceptant cette unité substantielle, nous devons considérer l'humanité entière comme un grand être collectif ou un organisme social dont les différentes nations représentent les membres vivants. Il est évident, à ce point de vue, qu'aucun peuple ne saurait vivre en soi, par soi et pour soi, mais que la vie de chacun n'est qu'une participation déterminée à la vie générale de l'humanité. La fonction organique qu'une nation doit remplir dans cette vie universelle, voilà sa vraie idée nationale, éternellement fixée dans le plan de Dieu.

Mais s'il est vrai que l'humanité est un grand organisme, il faut bien se rappeler que ce n'est pas là un organisme purement physique, mais que les membres et les éléments dont il se compose — les nations et les individus — sont des êtres moraux. Or, la condition essentielle d'un être moral, c'est que la fonction particulière qu'il est appelé à remplir dans la vie universelle, l'idée qui détermine son existence dans la pensée de Dieu, ne s'impose jamais comme une nécessité matérielle, mais seulement comme une obligation morale. La pensée de Dieu, qui est la fatalité absolue pour les choses, n'est qu'un devoir pour l'être moral. Mais, s'il est évident qu'un devoir peut être rempli ou non,

peut être rempli bien ou mal, peut être accepté ou rejeté, on ne saurait admettre, d'un autre côté, que cette liberté puisse changer le plan providentiel, ou enlever son efficacité à la loi morale. L'action morale de Dieu ne peut pas être moins puissante que son action physique. Il faut donc reconnaître que, dans le monde moral, il y a une fatalité, mais une fatalité indirecte et conditionnée. La vocation ou l'idée propre que la pensée de Dieu assigne à chaque être moral — individu ou nation — et qui se révèle à la conscience de cet être comme son devoir suprême, cette idée agit dans tous les cas comme une puissance réelle, elle détermine *dans tous les cas* l'existence de l'être moral, mais elle le fait de deux manières opposées : elle se manifeste comme loi de la vie quand le devoir est rempli, et comme loi de la mort quand il ne l'est pas. L'être moral ne peut jamais se soustraire à l'idée divine, qui est sa raison d'être, mais il dépend de lui de la porter dans son cœur et dans ses destinées comme une bénédiction ou une malédiction.

. . . .

P. 10. — L'histoire fournit à l'appui de ma thèse une preuve directe et connue de tout le monde. S'il y a une vérité acquise par la philosophie de l'histoire, c'est que la vocation définitive du pleuple juif, sa vraie raison d'être, est essentiellement attachée à l'idée messianique, c'est-à-dire à l'idée chrétienne...

P. 11. — Fait historique remarquable que le peuple appelé à donner au monde le christianisme n'a accompli cette mission que malgré lui-même, qu'il persiste dans sa grande majorité et durant dix-huit siècles à rejeter l'idée divine qu'il a portée dans son sein et qui a été sa vraie raison d'être. Il n'est donc plus permis de dire que l'opinion publique d'une nation a toujours raison et qu'un peuple ne peut jamais méconnaître ou repousser sa vraie vocation.

2. *Mission de la Russie. C'est celle de tout peuple chrétien.*

P. 18. — Il ne faut pas aller loin pour cela : elle est là, tout près, la vraie idée russe, attestée par le caractère religieux du peuple, préfigurée et indiquée par les événements les plus importants et par les plus grands personnages de notre histoire. Et si cela ne suffit pas, il y a encore un témoignage plus grand et plus sûr — la parole révélée de Dieu. Non que cette parole ait jamais rien dit sur la Russie : c'est son silence, au contraire, qui nous montre la vraie voie. Si le seul peuple dont la Providence divine s'est occupée spécialement est le peuple d'Israël, si la raison d'être de ce peuple unique n'était pas en lui-même, mais dans la révélation chrétienne qu'il a préparée, et si enfin, dans le Nouveau Testament, il n'est plus question d'aucune nationalité en particulier, et même il est expressément déclaré qu'aucun antagonisme ne doit plus subsister, ne faut-il pas en conclure que dans la pensée primordiale de Dieu les nations n'existent pas en dehors de leur unité organique et vivante — en dehors de l'humanité ? Et si cela est ainsi pour Dieu, cela doit être ainsi pour les nations elles-mêmes, en tant qu'elles veulent réaliser leur idée véritable qui n'est autre que leur manière d'être dans la pensée éternelle de Dieu.

La raison d'être des nations ne se trouve pas en elles-mêmes, mais dans l'humanité. Mais où est cette humanité ? N'est-ce pas un être de raison privé de toute existence réelle ? Autant vaudrait-il dire que le bras et la jambe existent réellement, et que l'homme entier n'est qu'un être de raison.

P. 20. — [A la vérité, avant le christianisme], la vraie unité essentielle de

l'humanité n'était qu'une promesse, une idée prophétique. Mais cette idée *prit corps* au moment où le centre absolu de tous les êtres fut révélé au Christ. Désormais, la grande unité humaine, le corps universel de l'Homme-Dieu, existe réellement sur la terre. Il n'est pas parfait, mais il existe; il n'est pas parfait, mais il s'avance vers la perfection, il s'accroît et s'étend à l'extérieur, et se développe intérieurement. L'humanité n'est plus un être de raison, sa forme substantielle se réalise dans la chrétienté, dans l'Église universelle.

Participer à la vie de l'Église universelle, au développement de la grande civilisation chrétienne, y participer selon ses forces et ses capacités particulières, voilà donc le seul but véritable, la seule vraie mission de chaque peuple. C'est une vérité évidente et élémentaire que l'idée d'un organe particulier ne peut pas l'isoler et le mettre en antagonisme avec les autres organes, mais qu'elle est la raison de son unité et de sa solidarité avec toutes les parties du corps vivant. Et du point de vue chrétien, on ne saurait contester l'application de cette vérité tout à fait élémentaire à l'humanité entière qui est le corps vivant du Christ. C'est pour cela que le Christ lui-même, tout en reconnaissant dans sa première parole aux apôtres l'existence et la vocation de *toutes les nations* (*Matth.* XXVIII, 19), ne s'est pas adressé et n'a pas adressé ses disciples à aucune nation en particulier : c'est que pour lui elles n'existaient que dans leur union organique et morale commes membres vivants d'un seul corps spirituel et réel. Ainsi la vérité chrétienne affirme l'existence permanente des *nations* et les droits de la *nationalité*, tout en condamnant le *nationalisme* qui est pour un peuple ce que l'égoïsme est pour l'individu : le mauvais principe qui tend à isoler l'être particulier, en transformant la différence en division et la division en antagonisme.

Le peuple russe est un peuple chrétien, et par conséquent, pour connaître la vraie idée russe, il ne faut pas se demander ce que la Russie fera par soi et pour soi, mais ce qu'elle doit faire au nom du principe chrétien qu'elle reconnaît et pour le bien de la chrétienté universelle à laquelle elle est censée appartenir. Elle doit, pour remplir vraiment sa mission, entrer de cœur et d'âme dans la vie commune du monde chrétien et employer toutes ses forces nationales à réaliser, d'accord avec les autres peuples, cette unité parfaite et universelle du genre humain, dont la base immuable nous est donnée dans l'Église du Christ.

3. *L'obstacle à cette mission chrétienne de la Russie.*

P. 21. — Mais l'esprit de l'égoïsme national ne se laisse pas sacrifier aussi facilement. Il a trouvé chez nous le moyen de s'affirmer sans renier ouvertement le caractère religieux inhérent à la nationalité russe. Non seulement on admet que le peuple russe est un peuple chrétien, mais on proclame avec emphase qu'il est le peuple chrétien par excellence et que l'Église est la vraie base de notre vie nationale; mais ce n'est que pour prétendre que *l'Église est seulement chez nous*, que nous avons le monopole de la foi et de la vie chrétienne. De cette manière, l'Église, qui est en vérité la roche inébranlable de l'unité et de la solidarité universelles, devient pour la Russie le palladium d'un particularisme national étroit et souvent même l'instrument passif d'une politique égoïste et haineuse.

Notre religion, en tant qu'elle se manifeste dans la foi du peuple et dans le culte divin, est parfaitement orthodoxe. L'Église russe, en tant qu'elle conserve la vérité de la foi, la perpétuité de la succession apostolique et la validité des

sacrements, participe quant à l'essence à l'unité de l'Église universelle, fondée par le Christ. Et si malheureusement cette unité n'existe chez nous que dans un état latent et ne parvient pas à une actualité vivante, c'est que des chaînes séculaires tiennent le corps de notre Église attaché à un cadavre immonde qui l'étouffe en se décomposant.

L'institution officielle, qui est représentée par notre gouvernement ecclésiastique et par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est certes pas une partie vivante de la vraie Église universelle fondée par le Christ. Pour dire ce qu'elle est en réalité, nous laisserons la parole à un auteur dont le témoignage a, dans cette occasion, une valeur exceptionnelle.

Ici Soloviev laisse parler J. S. Aksakov, antipapiste convaincu, mais témoin clairvoyant et loyal :

P. 24. — Notre Église, du côté de son gouvernement, apparaît comme une espèce de bureau ou chancellerie colossale qui applique à l'office de paître le troupeau du Christ tous les procédés du bureaucratisme allemand avec toute la fausseté officielle qui leur est inhérente. Le gouvernement ecclésiastique étant organisé comme un département de l'administration laïque, et les ministres de l'Église étant mis au nombre des serviteurs de l'État, l'Église elle-même se transforme en une fonction du pouvoir séculier ou tout simplement elle entre au service de l'État. En apparence, on n'a fait qu'introduire l'ordre nécessaire dans l'Église, c'est son âme qu'on lui a enlevée. A l'idéal d'un gouvernement vraiment spirituel, on substitua celui d'un ordre purement formel et extérieur. Il ne s'agit pas seulement du pouvoir séculier, mais surtout des idées séculières qui entrèrent dans notre milieu ecclésiastique et s'emparèrent à un tel point de l'âme et de l'esprit de notre clergé que la mission de l'Église, dans son sens véritable et vivant, leur est devenue à peine compréhensible. Nous avons des ecclésiastiques « éclairés » qui prétendent que notre vie religieuse n'est pas assez réglementée par l'État, et ils demandent à celui-ci un nouveau code de lois et de règles pour l'Église. Et cependant, dans le code actuel de l'empire, on trouve plus de mille articles déterminant la tutelle de l'État sur l'Église et précisant les fonctions de la police dans le domaine de la foi et de la piété.

Le gouvernement séculier est déclaré par notre code « le conservateur des dogmes de la foi dominante et le gardien du bon ordre dans la sainte Église ». Nous voyons ce gardien, le glaive levé, prêt à sévir contre toute infraction à cette orthodoxie établie moins avec l'assistance du Saint-Esprit qu'avec celle des lois pénales de l'empire russe. Là où il n'y a pas d'unité vivante et intérieure, l'intégrité extérieure ne peut être soutenue que par la violence et la fraude.

Et citant cet aveu de plusieurs défenseurs de l'Église russe, que la liberté religieuse une fois admise, la moitié des paysans orthodoxes passeraient au *raskol* et la moitié des gens du monde au catholicisme, Aksakov continue :

P. 26. — Que veut dire un aveu semblable ? que la moitié des membres de l'Église orthodoxe ne lui appartient qu'en apparence, que ces hommes ne sont

retenus dans son sein que par la crainte des peines temporelles. Tel est donc l'état actuel de notre Église! État indigne, affligeant et affreux ! Quelle surabondance de sacrilèges dans l'enceinte sacrée, de l'hypocrisie qui remplace la vérité, de la terreur au lieu de l'amour, de la corruption sous l'apparence d'un ordre extérieur, de la mauvaise foi dans la défense violente de la vraie foi; quelle négation dans l'Église même des principes vitaux de l'Église, de toute sa raison d'être, le mensonge et l'incrédulité là où tout doit être, vivre et se mouvoir par la vérité et la foi. Cependant le danger le plus grave n'est pas que le mal a pénétré au milieu des croyants, c'est qu'il y a reçu *droit de cité*, que cette position de l'Église est créée par la loi, qu'une anomalie semblable n'est qu'une conséquence nécessaire de la règle acceptée par l'État et par notre société elle-même...

S'il faut en croire ses défenseurs, notre Église est un troupeau grand, mais infidèle, dont le pasteur est la police qui, par force, à coups de fouet, fait entrer dans le bercail les brebis égarées. Une image semblable répond-elle à la vraie idée de l'Église du Christ, et si non, notre Église n'est plus l'Eglise du Christ, et alors, qu'est-elle donc? Une institution d'État qui peut être utile aux intérêts de l'État, à la discipline des mœurs. Mais l'Église, il ne faut pas l'oublier, est un domaine où aucune altération de la base morale ne peut être admise, où aucune infidélité au principe vivifiant ne peut rester impunie, où, si l'on ment, on ne ment pas aux hommes, mais à Dieu.

P. 28. — ... Une Église qui fait partie d'un État, d'un « royaume de ce monde », a abdiqué sa mission, et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde. Elle n'a plus en elle-même aucune raison d'être, elle se condamne à la débilité et à la mort.

4. *Il faut, renversant l'obstacle, se rattacher au centre nécessaire de l'unité chrétienne.*

Après cette longue citation d'Aksakov, Soloviev continue :

P. 28. — Une institution que l'Esprit de la vérité a abandonnée ne peut pas être l'Église véritable de Dieu. Pour la reconnaître, il ne faut pas abdiquer la religion de nos pères, il ne faut pas renoncer à la piété du peuple orthodoxe, à ses traditions sacrées, à toutes les choses saintes qu'il vénère. Il est évident, au contraire, que la seule chose que nous devions sacrifier à la vérité, c'est l'établissement pseudo-ecclésiastique si bien caractérisé par l'écrivain orthodoxe, cet établissement qui a pour base la servilité et l'intérêt matériel et pour moyens d'action la fraude et la violence...

P. 30. — Quelles que soient les qualités intrinsèques du peuple russe, elles ne peuvent pas agir d'une manière normale tant que sa conscience et sa pensée restent paralysées par un régime de violence et d'obscurantisme. Il s'agit avant tout de donner libre accès à l'air pur et à la lumière, d'enlever les barrières artificielles qui retiennent l'esprit religieux de notre nation dans l'isolement et l'inertie, il s'agit de lui ouvrir le chemin droit vers la vérité complète et vivante. Mais on a peur de la vérité, parce que la vérité est catholique, c'est-à-dire universelle. On veut à tout prix avoir une religion à part, une foi russe, une Église impériale. On n'y tient pas pour elle-même, mais on veut la garder comme attribut et comme sanction du nationalisme exclusif. Mais ceux qui ne veulent

pas sacrifier leur égoïsme national ne peuvent pas être et ne doivent pas s'appeler chrétiens.

P. 31. — Pour maintenir et pour manifester le caractère chrétien de la Russie, il nous faut abdiquer définitivement la fausse divinité de ce siècle, et sacrifier au vrai Dieu notre égoïsme national. La Providence nous a mis dans une condition particulière qui doit rendre ce sacrifice plus complet et plus efficace. Il y a une loi morale élémentaire qui s'impose également aux individus et aux nations, et qui est exprimée dans cette parole de l'Evangile qui nous commande, avant de sacrifier à l'autel, de faire la paix avec le frère qui a quelque chose contre nous. Le peuple russe a un frère (1) qui a des griefs profonds contre lui, et il nous faut faire la paix avec ce peuple frère et ennemi pour commencer le sacrifice de notre égoïsme national sur l'autel de l'Église universelle.

Ce n'est pas là une affaire de sentiment, quoique le sentiment aussi devrait avoir sa place dans les rapports humains. Mais entre une politique sentimentale et une politique d'égoïsme et de violence, il y a un moyen terme : la politique de l'obligation morale ou de la justice.

. . . .

P. 37. — Pour l'Église générale ou catholique, il doit exister un sacerdoce général ou international centralisé et unifié dans la personne d'un Père commun de tous les peuples, le Pontife universel. Il est évident, en effet, qu'un sacerdoce national ne peut pas représenter comme tel la paternité générale qui doit embrasser toutes les nations. Quant à la réunion des différents clergés nationaux en un seul corps œcuménique, elle ne peut être effectuée qu'au moyen d'un centre international réel et permanent, pouvant de droit et de fait résister à toutes les tendances particularistes. L'unité d'une famille ne peut subsister sans un père commun ou quelqu'un qui le remplace. Pour faire des individus et des peuples une famille, une fraternité réelle, le principe paternel de la religion doit être réalisé ici-bas par une monarchie ecclésiastique qui puisse effectivement réunir autour d'elle tous les éléments nationaux et individuels et leur servir toujours d'image vivante et d'instrument libre de la paternité céleste.

(Ce n'est pas qu'il faille supprimer toutes les frontières.)

P. 38. — L'Église universelle, tout en gardant, au moyen de son ordre sacerdotal unifié dans le Souverain Pontife, la religion de la paternité commune, n'exclut cependant pas la diversité actuelle des nations et des États. Seulement l'Église ne pourra jamais sanctionner, et en cela elle est l'organe fidèle de la vérité et de la volonté de Dieu, les divisions et les luttes nationales comme condition définitive de la société humaine. La vraie Église condamnera toujours la doctrine qui affirme qu'il n'y a rien au-dessus des intérêts nationaux, ce nouveau paganisme qui fait de la nation sa divinité suprême, ce faux patriotisme qui veut remplacer la religion. L'Église reconnaît les droits des nations en combattant l'égoïsme national, elle respecte le pouvoir de l'État en résistant à son absolutisme.

(1) Il s'agit du peuple polonais.

5. *Conclusion. Formule de l'idée russe.*

P. 45. — L'empire russe, isolé dans son absolutisme, n'est qu'une menace pour la chrétienté, une menace de luttes et de guerres sans fin. L'empire russe, voulant servir et protéger l'Église universelle et l'organisation sociale, apportera dans la famille des peuples la paix et la bénédiction...

P. 46. — L'idee russe, le devoir historique de la Russie, nous demande de nous reconnaître solidaires de la famille universelle du Christ... Si cette idée n'a rien d'exclusif et de particulariste, si elle n'est qu'un nouvel aspect de l'idée chrétienne elle-même, si pour accomplir cette mission nationale il ne nous faut pas agir *contre* les autres nations, mais *avec* elles et *pour* elles, c'est là la grande preuve que cette idée est vraie. Car la Vérité n'est que la forme du Bien, et le Bien ne connaît pas d'envie.

Telle est cette conférence si pleine de hautes pensées, inspirée de si larges sentiments et préoccupations, au langage à la fois si ferme, si serein, si franc. Elle n'eut pas un grand retentissement. Est-ce à cela qu'il faut mesurer le mérite? L'auteur eut même l'impression de n'être pas compris. Faut-il l'attribuer à deux ou trois pages d'un mysticisme trop oriental, ou encore au peu de connaissance des problèmes slaves chez des auditeurs pas encore familiarisés avec pareil sujet par l'alliance franco-russe? Quoi qu'il en soit, le succès, si appréciable qu'il fût, demeura inférieur à l'attente. Heureusement, Soloviev connut l'approbation la plus haute qu'un cœur de nouveau converti puisse souhaiter. Ainsi que les *Considérations sur l'union des Églises* dont nous avons parlé précédemment, cette conférence fut envoyée à Rome par l'entremise de Mgr Strossmayer. S. S. Léon XIII voulut bien en prendre connaissance. Il approuva et combla d'éloges tout ce que contenait l'opuscule. Le cardinal Rampolla transmit à Mgr Strossmayer les félicitations du Pape, dans une lettre du 23 juillet 1888 : « J'ai remis la brochure au Saint-Père *ea addens quæ de auctore opusculi et de conversione in præfatis litteris patefaciebas. Sensa hæc Sanctitas sua, quæ omnes populos ad Christi ovile reducere intense cupit, et probavit et laudibus prosecuta est, ac Deum ferventer exorat, qui id munus omnipotenti sua gratia hoc miraculum patrare potest, ut communia desideria exaudiat* » (1).

« LA RUSSIE ET L'ÉGLISE UNIVERSELLE »

Nous abordons ici l'œuvre maîtresse de Soloviev, celle qu'il préférait, celle que nous préférons; celle où l'on trouve plus développées les raisons qui doivent ramener l'Église orientale à l'Église-Mère, plus syn-

(1) Cité dans *Acta II conventus Velehradensis*, 1910, Prague.

thétisées ses conceptions sur le rôle social et universel de l'Église catholique, plus chaleureux à travers la sérénité de ses arguments son appel aux frères séparés et son apostolat auprès d'eux, en un mot toute sa pensée et tout son cœur. *La Russie* et *l'Église universelle* (1) est l'apogée de sa vie et de son œuvre. C'est son cri suprême, lancé dans une langue plus universelle devant un public par le fait même plus vaste. C'est l'affirmation franche, une fois pour toutes, de tout ce qu il a sur le cœur et dans l'esprit, de tout ce qu'il veut que sachent ses frères bien-aimés de Russie. Rentré dans sa patrie, il sera obligé de voiler sa pensée, pour échapper à la censure, comme il se croira tenu, avec moins de raison sans doute, mais avec autant de conviction consciencieuse, de ne pas révéler au public, par une pratique ostensible, la réalité de sa conversion.

Ce n'est pas, à vrai dire, un chef-d'œuvre de tout point parfait. La troisième partie peut laisser à désirer. Encombrée d'un symbolisme nuageux et d'une métaphysique religieuse obscure, elle déconcerte le lecteur occidental. Le goût en souffre, et parfois aussi, ce qui est plus grave, la théologie.

Cela n'empêche point l'œuvre d'être dans son ensemble « admirable de savoir, de logique et d'éloquence », comme dit M. Tavernier. Il y faut ajouter de réels mérites de style, étonnants chez un étranger, une aisance parfaite, une sobriété qui n'est point de la sécheresse, une ampleur donnée par l'idée plus que par les mots, un souffle continu, une conviction communicative, çà et là une ironie inattendue qui donne le coup de grâce, une phrase précise qui n'est point « de la phrase » : tout autant de qualités qui, en intéressant les divers ressorts de l'âme, rendent l'ouvrage agréable à la lecture et profitable à l'intelligence comme au cœur.

Une longue introduction (LXVII pages) ouvre cette œuvre. Il ne faut point céder à la tentation commune de tourner les feuillets pour commencer au chapitre Ier. A elle seule elle pourrait former une brochure à part, pleine d'enseignements utiles. Deux sujets importants la remplissent : une doctrine et une histoire qui se compénètrent quelque peu, et c'est naturel, puisque c'est la doctrine et l'histoire de la christianisation de la société par l'Eglise. Étant donné le sujet, l'année même où Soloviev écrit son livre en accroît l'intérêt. C'est le centenaire de 1789, de cette fameuse Révolution qui a tenté de détrôner Dieu de sa royauté sociale.

---

(1) Edité à Paris, chez Savine. 2e édition, chez Stock, 1906. C'est celle que nous avons sous les yeux.

L'affirmation de Soloviev en devient plus catégorique et plus audacieuse. Et c'est par le procès de cette Révolution que débute l'introduction. S'il lui reconnaît d'heureux effets pour la France et pour l'humanité tout entière, il en proclame, en somme, l'inéluctable faillite : elle a su démolir, et, parmi les choses qu'elle a démolies, beaucoup devaient l'être, mais elle n'a pas su édifier.

P. x. — Si le mouvement révolutionnaire a détruit beaucoup de choses qui devaient être détruites; s'il a emporté, et pour toujours, mainte iniquité, il a misérablement échoué en essayant de créer un ordre social fondé sur la justice. La justice n'est que l'expression pratique de la vérité; et le point de départ du mouvement révolutionnaire était *faux*.

Cette erreur originelle, ce mensonger « principe de l'homme individuel considéré comme un être complet en soi et pour soi » n'a point été inventée par les doctrinaires de la Révolution ni même par leurs pères les encyclopédistes; elle se trouve à toutes les pages de l'histoire et explique toutes les anomalies actuelles de l'humanité. C'est l'égoïsme humain, ou individuel, ou social, qui, tout en acceptant le christianisme comme une norme de l'intelligence, se refuse à l'embrasser comme une règle de la vie.

P. XII. — L'humanité a cru qu'en professant la divinité du Christ elle était dispensée de prendre au sérieux ses paroles. On a arrangé certains textes évangéliques de manière à en tirer tout ce qu'on voulait, et on a fait la conspiration du silence contre d'autres textes qui ne se prêtaient pas aux arrangements. On répétait sans cesse le commandement : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » pour sanctionner un ordre de choses qui donnait à César tout, et à Dieu rien... Quant aux paroles : « *Tout* pouvoir m'est donné dans les cieux et *sur la terre* », on ne les citait pas. On acceptait le Christ comme sacrificateur et comme victime expiatoire, mais on ne voulait pas du Christ-Roi. Sa dignité royale fut remplacée par toutes les tyrannies païennes, et des peuples chrétiens ont répété le cri de la plèbe juive : « Nous n'avons pas d'autre roi que César! » Ainsi l'histoire a vu et nous voyons encore le phénomène étrange d'une société qui professe le christianisme comme sa religion et qui reste païenne, non pas dans sa vie seulement, mais quant à *la loi* de sa vie.

A cette analyse peu commune des causes de la grande Révolution succède l'unité du genre humain à procurer par l'Église catholique. Cette unité se développe en trois phases : le royaume de Dieu se manifeste à nous; manifesté, nous le réalisons; réalisé, nous en vivons et jouissons. Trois phases auxquelles correspond une triple union divino-humaine : *l'union sacerdotale* où domine l'élément divin et qui forme l'Église proprement dite; *l'union royale* où domine l'élément humain

et qui forme l'État chrétien; *l'union prophétique* où l'humain et le divin s'embrassent librement dans la paix et la joie de l'Esprit-Saint.

La mission de l'Église est de communiquer au monde la vérité. Le devoir de l'État est de la « réaliser dans la société humaine, de *pratiquer* la vérité. Or, la vérité dans son expression pratique s'appelle justice ». (P. XVII.) Le rôle du *prophétisme* ou action des saints est, par la même vérité, de donner aux hommes la charité.

Ainsi donc la vérité enseignée par l'Église sert de fondement à la justice exercée par l'État; et dans l'humanité régénérée, vérité et justice fleurissent en liberté et amour.

« L'institution sacerdotale étant un fait accompli et la fraternité parfaitement libre étant un idéal, c'est surtout le moyen terme — l'État dans son rapport avec le christianisme — qui détermine les destinées historiques de l'humanité. » (P. XIX.) C'est pourquoi l'auteur s'attache à définir le caractère et les devoirs de l'État christianisé. Il les résume nettement dans la page suivante :

P. XXII. — Le christianisme, en attribuant une valeur infinie à tout être humain, devait changer du tout au tout le caractère de l'État. Le mal social restait toujours le même dans sa triple manifestation internationale, civile et criminelle; l'État avait comme auparavant à combattre le mal dans ces trois sphères, mais le but définitif et les moyens de la lutte ne pouvaient pas rester les mêmes. Il ne s'agissait plus de défendre un groupe social particulier; ce but négatif était remplacé par une tâche positive : en présence des discordes nationales, il fallait établir la solidarité universelle; contre l'antagonisme des classes et l'égoïsme des individus, il fallait réagir au nom de la vraie justice sociale. L'État païen avait affaire à l'ennemi, à l'esclave, au criminel. L'ennemi, l'esclave, le criminel n'avaient pas de droits. L'État chrétien n'a affaire qu'aux membres du Christ, souffrants, malades, corrompus; il doit apaiser la haine nationale, réparer l'iniquité sociale, corriger les vices individuels. Ici, l'étranger a droit de cité, l'esclave a droit à l'émancipation, le criminel a droit à la régénération morale. Dans la cité de Dieu, il n'y a pas d'ennemi et d'étranger, d'esclave et de prolétaire, de criminel et de condamné. L'étranger est un frère qui demeure loin; le prolétaire, un frère malheureux qu'il faut secourir; le criminel, un frère tombé qu'il faut relever (1).

Les pages qui suivent nous donnent dans une vue synthétique les essais manqués de la formation de l'État chrétien. Il y en eut deux : celui du Bas-Empire et celui du moyen âge.

Toute l'œuvre chrétienne du Bas-Empire se réduit à avoir embrassé la foi chrétienne. Mais il n'en fit pas la règle de sa pratique et garda

(1) C'est en poussant à l'extrême cette belle et juste vérité que Soloviev fut toujours opposé à la peine capitale. Son bon cœur y était pour beaucoup.

toutes ses institutions païennes. Comme « une contradiction si manifeste entre la foi et la vie » ne pouvait subsister, « au lieu de sacrifier sa réalité païenne, l'empire byzantin essaya, pour se justifier, d'altérer la pureté de l'idée chrétienne ». De là découle la complaisance des empereurs pour toutes les hérésies, du IVe au IXe siècle.

L'union en Jésus-Christ du divin et de l'humain qui est « l'idée spécifique du christianisme » impose une semblable union dans la société humaine où « le divin est représenté par l'Église et l'humain par l'État ». Mais partout où se rencontrent l'humain et le divin, c'est le divin qui prime, et l'humain doit lui céder et lui obéir. C'est cette conséquence que se refusait à admettre l'impérialisme byzantin, et c'est pour y échapper qu'il accorda son aide et faveur à tous les faux docteurs qui attaquaient en Jésus-Christ cette union parfaite de la divinité et de l'humanité.

Et en quelques fortes pages, l'auteur dénonce dans toutes et chacune des erreurs christologiques, si opposées qu'elles paraissent, leur lien logique avec l'absolutisme des empereurs de Byzance, démasquant, sous la mobilité du Protée hérétique, la permanence du principe despotique de l'État païen.

Heureusement, cette déformation de l'esprit et du dogme chrétien trouvèrent leur adversaire toujours vigilant et toujours vainqueur dans le Pontife romain. C'est pourquoi la dernière des hérésies byzantines, celle des iconoclastes, s'en prit à l'institution de la Papauté. En reniant toute forme extérieure du divin dans le monde, elle s'attaquait directement à la chaire de Pierre dans sa raison d'être comme centre objectif et réel de l'Église *visible...,* au Siège apostolique de Rome, — cette icone miraculeuse du christianisme universel. — Cette hérésie finit, comme les autres, par la victoire de la vraie foi et du Siège romain, car chaque triomphe de l'orthodoxie était en même temps le triomphe de la Papauté.

A l'ère des hérésies impériales succède l'évolution du « byzantinisme orthodoxe », nouvelle phase de l'esprit antichrétien. L'histoire religieuse du Bas-Empire nous a fait assister jusqu'ici à la lutte ardente livrée pour ou contre le christianisme intégral. Le parti hérétique, niant l'union du divin et de l'humain, aboutissait à rétablir ou à maintenir le despotisme païen de l'État. C'est pourquoi, dans l'ensemble, les empereurs, jaloux de leur omnipotence, lui accordaient tant de faveur. C'était le parti de César « triplement antichrétien — dans ses idées religieuses, dans son sécularisme, dans son nationalisme ». Le parti franchement chrétien — ou catholique — gardait jalousement et défendait courageu-

sement l'idée pure du christianisme, sans altération dogmatique, sans tendances particularistes; car le christianisme est vérité, d'où inflexibilité du dogme : et il est charité, d'où catholicité de la communion. Ce parti s'appuyait surtout sur la chaire centrale de saint Pierre, en qui il révérait « le puissant palladium de la vérité et de la liberté religieuse ». C'était le parti du Christ-Dieu et de Rome. Entre ces deux partis, l'un hérétique et par là même séparatiste, l'autre orthodoxe et catholique, louvoyait un troisième parti, formé de la majorité du haut clergé grec, empruntant à l'un son orthodoxie et prenant de l'autre son caractère et ses tendances de séparation, voulant la vérité sans l'unité, et le Christ sans son organe, adorateur de Dieu et tout autant esclave de César. C'est ce tiers parti, que Soloviev appelle « le parti *orthodoxe anticatholique* », qui joua le rôle décisif dans l'histoire de l'Orient chrétien et fixa pour de longs siècles ses malheureuses destinées. Voici le tableau peu flatté qu'il nous en trace de main de maître :

P. XXXIII. — Ces prêtres, soit par conviction théorique, soit par sentiment routinier, soit par attachement à la tradition commune, tenaient beaucoup au dogme orthodoxe. Ils n'avaient rien en principe contre l'unité de l'Église universelle, mais à la condition que le centre de cette unité se trouvât chez eux; et puisque, de fait, ce centre se trouvait ailleurs, ils aimaient mieux être grecs que chrétiens... Comme chrétiens, ils ne pouvaient pas être césaropapistes en principe, mais comme patriotes grecs avant tout, ils préféraient le césaropapisme byzantin à la Papauté romaine.

...L'hérésie formelle et logique répugnait à ces pieux personnages, mais ils n'y regardaient pas de près quand le divin Auguste voulait bien leur offrir le dogme orthodoxe un peu arrangé à sa façon. Ils aimaient mieux recevoir des mains d'un empereur grec une formule altérée ou inachevée que d'accepter la vérité pure et complète de la part d'un Pape : l'*hénoticon* de Zénon remplaçait à leurs yeux avec avantage l'épître dogmatique de saint Léon le Grand. Dans les six ou sept épisodes successifs que présente l'histoire des hérésies orientales, la ligne de conduite que suivait le parti pseudo-orthodoxe était toujours la même. Au commencement, quand l'hérésie triomphante s'imposait avec violence, ces hommes sages, ayant une aversion prononcée du martyre, se soumettaient, bien qu'à contre-cœur. Grâce à leur accession passive, les hérétiques pouvaient réunir des assemblées générales aussi ou même plus nombreuses que les vrais conciles œcuméniques. Mais, après que le sang des confesseurs, la fidélité des couches populaires et l'autorité menaçante du pontife romain avaient forcé le pouvoir impérial à abandonner la cause de l'erreur, les hérétiques involontaires revenaient en masse à l'orthodoxie, et... formaient la majorité dans les conciles orthodoxes comme ils l'avaient fait auparavant dans les conciliabules hérétiques.

Mais c'était toujours Rome qui terrassait l'erreur, Rome qui définissait le dogme, Rome qui vengeait la vérité, qui assurait l'orthodoxie. De

dépit, ces demi-chrétiens cherchaient à atténuer le succès de la Papauté et à diminuer son influence. Une réaction anticatholique succédait à chaque victoire de la vraie foi. Ainsi s'expliquent les honneurs successifs que s'arrogent les pontifes de Byzance et que les successeurs de saint Pierre tolèrent, pour le bien de la paix, tant qu'ils n'intéressent pas les droits essentiels du Siège apostolique : patience et longanimité qui firent retarder de plusieurs siècles la douloureuse scission.

Puisque chaque triomphe de la vérité était le triomphe de la Papauté, nos orthodoxes anticatholiques n'eurent d'aise et de repos que lorsqu'ils purent, à la suite d'une faible réaction iconoclaste, vaincre, sans le secours du Pape, les derniers restes de cette hérésie et l'englober avec toutes les autres dans un anathème solennel. C'était en 842. L'astre avait paru, Photius. On avait enfin le triomphe de l'orthodoxie sans celui de la Papauté. On crut venu le moment de se séparer formellement de Rome. Photius fit comprendre aux empereurs qu'il valait mieux pour eux d'embrasser l'orthodoxie que de donner prétexte par leurs prétentions dogmatiques à l'intervention toujours victorieuse du Pontife romain. Le compromis s'établit. Le schisme était mûr. Il éclata, inauguré par Photius (867), consommé par Michel Cérulaire (1054). Il conciliait « une stricte orthodoxie théorique avec un état politique social purement païen ». (P. XLV.)

P. XLVI. — Les empereurs embrassèrent à jamais l'orthodoxie comme dogme abstrait, et les hiérarques grecs bénirent *in sæcula sæculorum* le paganisme de la vie publique.

C'est ce qui explique pourquoi depuis 842 il n'y eut plus un seul empereur *hérétique* ou *hérésiarque* à Constantinople et que la concorde entre l'Église et l'État grecs ne fut plus troublée. Les deux pouvoirs s'étaient réunis dans l'égoïsme national et la négation de la suprématie spirituelle de Rome : ce à quoi tous deux tenaient par-dessus tout. L'État y trouva l'avantage de n'avoir plus désormais d'autorité au-dessus de la sienne et de tenir assujettie la puissance ecclésiastique, privée désormais de son inébranlable appui, la Papauté romaine.

Ce n'était là que l'*hérésie rentrée*. Le dogme fondamental du christianisme, l'union du divin et de l'humain, était de nouveau supprimé, la société religieuse étant séparée de la société profane, et l'État, par sa mainmise sur l'Église, rendant impossible la christianisation et la divinisation de l'humanité. Au fond, ce à quoi l'on avait abouti, c'était à pratiquer l'hérésie, tout en professant l'orthodoxie.

P. XLVII. — Cette contradiction profonde entre la vie et la croyance était un principe de mort pour l'empire byzantin. C'est là la vraie cause de sa ruine.

Le succès de l'Islam s'explique par la dégradation du Bas-Empire. L'Islam, c'est le byzantinisme conséquent et sincère, délivré de toute contradiction intérieure...

P. L. — Si l'on ne tenait pas compte du long travail antichrétien du Bas-Empire, il n'y aurait rien de plus surprenant que la facilité et la rapidité de la conquête musulmane. Cinq années suffirent pour réduire à une existence archéologique trois grands patriarcats de l'Église orientale. Il n'y avait pas là de conversions à faire, il n'y avait qu'un vieux voile à déchirer.

Le Bas-Empire n'avait pas rempli sa mission : l'État chrétien restait à fonder. La Providence fait appel aux jeunes nations barbares régénérées dans le sang du Christ, les Francs et les Allemands. « Cette transmission fut accomplie par le seul pouvoir chrétien qui avait le droit et l'obligation de le faire, par le pouvoir de saint Pierre, possesseur des clés du royaume », d'abord en l'an 496, qui vit le baptême et le sacre du roi Clovis, puis en 754, où le pape Étienne, sacrant le père de Charlemagne *per auctoritatem apostolicam*, comme dit une vieille chronique, *jussit Pippinum regem fieri,* et enfin par le couronnement à Rome, par le pape Léon III, du fondateur du Saint-Empire romain, en l'an 800.

Il y a lieu de louer les efforts sincères de Charlemagne et d'Othon le Grand, de saint Henri et de saint Louis, et en général de toute la nouvelle société occidentale, qui ne voulait point accepter la contradiction entre la vérité et la vie, et s'efforçait d'accorder son état social avec la foi. Le résultat, toutefois, ne fut pas atteint, parce que la grande action bienfaisante et civilisatrice de la Papauté fut enrayée par la politique jalouse des Henri IV et des Philippe le Bel, politique suivie, hélas! plus généralement et qui prépara la Réforme de Luther et la Révolution française. « L'empire allemand engendré par le pontificat romain rompit ce lien de filiation et se posa en *rival* de la Papauté. Ce fut le premier pas et le plus important dans la voie révolutionnaire. » (P. LV.)

Et ainsi la Papauté, ne rencontrant autour d'elle aucun État vraiment dévoué, est impuissante à rendre profondément chrétienne la société occidentale. « La paix chrétienne n'existait pas. Les peuples étaient livrés à des guerres fratricides, et une intervention surnaturelle a pu seule sauver l'existence nationale de la France. » (P. LVII.)

Nations et États modernes ont essayé de faire mieux que l'Église — sans l'Église — en remplaçant l'idée de la *chrétienté* par l'idée du *genre humain*. Voyons les résultats. Ils sont tristes. Militarisme universel, haines nationales, lutte des classes, abaissement progressif de la force morale, accroissement de la criminalité, voilà la somme des progrès de l'Europe *sécularisée* depuis trois ou quatre siècles.

Les deux grands essais historiques du Bas-Empire et du moyen âge ont donc avorté. Maintenant, « il s'agit de savoir s'il y a dans le monde chrétien une puissance capable de reprendre avec un meilleur espoir l'œuvre de Constantin et de Charlemagne. Ici, le patriotisme de Soloviev s'enflamme. Il rêve pour la Russie cette mission sublime.

P. LIX. — Le caractère profondément religieux et monarchique du peuple russe, quelques faits prophétiques dans son passé, la masse énorme et compacte de son Empire, la grande force latente de l'esprit national en contraste avec la pauvreté et le vide de son existence actuelle — tout cela paraît indiquer que la destinée historique de la Russie est de fournir à l'Église universelle le pouvoir politique qui lui est nécessaire pour sauver et régénérer l'Europe et le monde.

Le vrai moyen de préparer et d'assurer cette mission n'était ni un compromis confessionnel entre deux hiérarchies ni un traité diplomatique entre deux gouvernements : c'était « d'établir un lien moral et intellectuel entre la conscience religieuse de la Russie et la vérité de l'Église universelle » (p. LIX).

Cette formule définit le but de l'ouvrage et en domine la marche. Le premier livre « montre ce qui manque à la Russie actuelle pour accomplir sa mission théocratique » (p. LX); le second « expose théologiquement et historiquement les bases de l'unité universelle fondée par le Christ »; le troisième essaye de « rattacher l'idée de la théocratie (la Trinité sociale) à l'idée théosophique (la Trinité divine) ».

La préface se termine par une touchante et modeste parabole. « Un sanctuaire doit être construit, dont l'architecte, avant de s'éloigner, a tracé le plan général et les fondements. « Je vous laisse, dit-il à ses disciples, les fondements inébranlables du temple, posés par moi, et le plan général que je vous ai tracé. Cela vous suffira si vous êtes fidèles à votre devoir. » Bientôt la dispute se mit entre les groupes d'ouvriers. Les uns, insistant sur l'importance du plan, prétendirent qu'on pouvait bâtir ailleurs, et même soutinrent que le Maître n'avait jamais posé ni indiqué les fondements. D'autres, tombant dans un excès contraire, affirmèrent que leur tâche consistait à garder l'édifice commencé jusqu'au retour de l'architecte. Tandis que ceux-ci travaillaient activement à conserver en bon état les fondements et la nef inachevée, les premiers, après de vains efforts pour bâtir sur un autre emplacement, déclarèrent qu'il ne fallait rien faire du tout; mais seulement bien étudier le plan du maître pour devenir bon architecte. »

Les plus zélés consacrèrent leur vie à méditer sur le projet du temple idéal... mais la majorité se contentait de penser au temple un jour par semaine... Il se trouva cependant parmi ces ouvriers séparatistes quelques-uns qui tombèrent

sur cette parole du grand architecte: *Voici les fondements inébranlables que j'ai posés, c'est sur eux que mon temple doit être construit;* et il se trouva un ouvrier qui dit : « Reconnaissons nos torts, rendons toute la justice et tous les honneurs à nos anciens compagnons, réunissons-nous avec eux auprès du grand édifice commencé que nous avons lâchement abandonné, et qu'ils ont eu le mérite inappréciable d'avoir gardé et conservé en bon état... Il nous faut nous réunir tous pour élever sur les fondements donnés l'édifice tout entier ».

... L'exhortation de cet ouvrier parut étrange à la plupart de ses compagnons. Les uns l'appelèrent utopiste, d'autres l'accusèrent d'orgueil et de présomption. Mais la voix de la conscience lui disait clairement que le maître absent était en lui en esprit et en vérité.

* * *

Entre cette longue introduction et l'ouvrage, Soloviev insère une profession de foi explicite suivie d'une ardente prière pour ses frères de Russie.

P. LXVI. — Comme membre de la vraie et vénérable Église orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu pour tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc., à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux. »

On aura remarqué ce souci de l'auteur de ne se réclamer que de la grande tradition orientale. Il espérait par là détruire plus efficacement les préjugés de ses frères égarés. Car l'ouvrage est avant tout une œuvre d'apostolat. Cela se voit dans la prière enflammée qu'il adresse à saint Pierre pour ces « cent millions de chrétiens russes, monde plein de forces et de désirs, mais sans conscience claire de sa destinée ». Il lui demande pour elle d'être l'instrument, dans l'histoire à venir, du royaume de Dieu, c'est-à-dire du christianisme pratiqué dans la vie publique, de la politique christianisée, où se réalisent liberté pour les opprimés, protection pour les faibles, justice sociale et bonne paix chrétienne.

P. LXVII. — Ouvre-leur donc, porte-clé du Christ, et que la porte de l'histoire soit pour eux et le monde entier la porte du Royaume de Dieu.

* * *

Le premier livre est intitulé *État religieux de la Russie et de l'Orient chrétien.*

C'est un tableau de l'Église gréco-russe, qui est une preuve de sa fausseté, et fait toucher du doigt la nécessité pour elle de se réunir à l'Église romaine.

Il s'ouvre par une naïve légende russe. Saint Cassien et saint Nicolas, envoyés par Dieu pour visiter la terre, rencontrent un jour un pauvre paysan dont la charrette embourbée résiste à tous les efforts. Saint Cassien ne tient pas à salir sa blanche chlamyde et poursuit son chemin. Saint Nicolas, lui, s'enfonce sans crainte dans la boue et réussit à tirer la charrette de l'ornière. Puis, couvert de fange et la chlamyde déchirée, il rejoint son compagnon et achève son voyage.

Saint Pierre, à la porte du paradis, fut bien surpris de le voir revenir dans cet accoutrement.

— Eh! qui t'a arrangé de cette façon? lui demanda-t-il.

Saint Nicolas raconta le fait.

— Et toi, dit saint Pierre à saint Cassien, n'étais-tu pas avec lui dans cette rencontre?

— Oui, mais je n'ai pas l'habitude de m'occuper de ce qui ne me regarde pas, et j'ai tenu avant tout à ne pas ternir la blancheur immaculée de ma chlamyde.

— Et bien! dit saint Pierre, toi, saint Nicolas, pour n'avoir pas eu peur de te salir en tirant de peine ton prochain, tu seras fêté dorénavant deux fois chaque année et tu seras considéré comme le plus grand des saints après moi par tous les paysans de la sainte Russie. Et toi, saint Cassien, contente-toi du plaisir d'avoir une chlamyde immaculée, tu n'auras ta fête que les années bissextiles, une fois tous les quatre ans.

Le saint Nicolas de la légende représente l'Église occidentale, et saint Cassien, l'Église orientale. Celle-ci, avec « son ascétisme solitaire et son mysticisme contemplatif », s'est tenue à l'écart des bouleversements et des embarras de l'humanité. Celle-là, sans rien négliger des devoirs de la piété, n'a pas craint de s'enfoncer « dans la fange de la vie historique » pour porter aide aux jeunes nations barbares dans l'œuvre difficile de leur organisation matérielle et de leur éducation intellectuelle et morale. La différence est dans un idéal différent de la vie religieuse. « L'idéal religieux de l'Orient chrétien séparé n'est pas faux, mais il est incomplet... L'Orient prie, l'Occident prie et travaille. Lequel des deux a raison? » (P. IV.)

Une telle question renferme sa réponse, que Soloviev met ainsi en relief:

P. 5. — Nous avons en Orient une *Eglise qui prie*, mais où est chez nous l'*Eglise qui agit*, qui s'affirme comme une force spirituelle absolument indépen-

dante des puissances terrestres? Où est en Orient l'Église du Dieu vivant, l'Église qui, à chaque époque, donne des lois à l'humanité, qui détermine et développe les formules de la vérité éternelle pour les opposer aux transformations continuelles de l'erreur?

C'est cette force agissante, c'est ce complément du christianisme qu'il faut à tout prix rendre à l'Orient chrétien. Il n'est pour cela qu'un moyen : c'est, en avouant cette indigence, se réunir à l'Église qui a le caractère complet du christianisme. Et ainsi, dès le premier chapitre de l'ouvrage, l'auteur inculque avec force la nécessité de cette grande démarche et en précise la portée.

P. 6. — Il nous faut avant tout, dit-il, reconnaître l'insuffisance de notre idéal religieux traditionnel et faire des efforts sincères pour réaliser une conception plus complète du christianisme. Il n'est pas besoin de rien inventer et de rien créer pour cela. Il ne s'agit que de rendre à notre religion son caractère catholique ou universel, en nous reconnaissant solidaires de cette partie active du monde chrétien, de cet Occident centralisé et organisé pour une action universelle et possédant tout ce qui nous fait défaut.

P. 7. — ... Il faut seulement reconnaître sans réserve cette vérité simple : à savoir que nous, l'Orient, ne sommes qu'une partie de l'Église universelle, et une partie qui n'a pas son centre en elle-même, et qu'il nous faut par conséquent rattacher nos forces particulières et périphériques au grand centre universel que la Providence a placé en Occident.

Cela sans doute ne sourit guère aux bruyants panslavistes qui prétendent que, seule, la Russie est vraiment chrétienne et que le peuple russe est l'unique fruit béni de tout le christianisme, réduisant ainsi tout le but de l'Homme-Dieu à l'existence temporelle d'une seule nation. Soloviev fait justice de cette prétention mesquine, retour évident à l'ancien rêve judaïque de domination mondiale, et déduit, lui, du caractère profondément pieux du peuple russe, sa vraie mission qui est une mission religieuse. Mais celle-ci, pour s'exercer, a besoin de prendre son mot d'ordre du seul pouvoir spirituel établi par Jésus-Christ.

La réalisation de cette union tant désirée ne trouve aucun obstacle dans le peuple russe lui-même. Son orthodoxie est la nôtre. De part et d'autre, c'est le même fond religieux, plus mystique en Orient, plus actif en Occident. Le grand obstacle est, d'une part, dans la pseudo-orthodoxie des théologiens anticatholiques qui, ne présentant aucun élément positif de croyance, ne renferme que des négations (négation du *Filioque,* de l'Immaculée Conception, de l'infaillibilité du Pape) produites et nourries par une polémique de parti pris : négations tout arbitraires, car aucune autorité, aucun concile ne les a sanctionnées. Il est,

d'autre part, dans la sujétion du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, contre laquelle, du sein de ses extravagances, proteste justement le Rasskol, avec ses millions d'adeptes et ses milliers de martyrs; dans cette mainmise absolue de l'État sur l'Église, qui fait de celle-ci « une branche secondaire de l'administration bureaucratique ». Cette Église, qui, selon les slavophiles, doit réaliser le caractère de la vraie Église, « synthèse spontanée de l'unité et de la liberté dans la charité » (1), a vraiment abdiqué entre les mains de César toute son autorité morale pour recevoir de lui la garantie de son existence, garantie qui ne peut être procurée que par les moyens de contrainte et de violence consignés dans le Code pénal de l'empire.

De cette situation fausse et humiliante, Soloviev invoque comme témoin le franc et farouche Aksakov. Par l'*Idée russe*, nous connaissons l'essentiel du témoignage. Voici sa conclusion : « L'esprit de vérité, l'esprit de charité, l'esprit de vie, l'esprit de liberté, c'est son souffle salutaire qui fait défaut à l'Église russe. » (P. 57.)

Ce que Soloviev a décrit dans l'Église russe, il le montre aussi dans les autres Églises autocéphales, et réduit à néant, par la simple évidence des faits, leur prétention de former malgré tout une Église *une :* pauvre unité qui s'effrite dès qu'on la veut tenir, et qui, se niant elle-même par la dualité du nom sous lequel elle s'abrite, *Église gréco-russe,* ne semble consister que dans le souci d'éviter toute relation, de peur de dévoiler au grand jour les divergences profondes de foi et de pratique.

Cette résignation totale du spirituel au temporel est dans la logique des choses dès que l'on veut établir une Église nationale séparée.

P. 70. — La sphère de l'existence nationale ne peut avoir en elle-même qu'un seul et unique centre, le chef de l'État. L'épiscopat d'une Église particulière ne peut, par rapport à l'État, prétendre à la souveraineté du pouvoir apostolique qu'en rattachant réellement la nation au Royaume Universel ou international du Christ. Une Église nationale, si elle ne veut pas se soumettre à l'absolutisme de l'État, c'est-à-dire cesser d'être Église, doit nécessairement avoir un appui réel en dehors de l'État et de la nation.

C'était ainsi avant le schisme : chaque fois que les empereurs grecs envahissaient le domaine spirituel et menaçaient la liberté de l'Église, les saint Jean Chrysostome, les saint Flavien, les saint Maxime, etc., se tournaient vers le centre de la chrétienté, invoquaient l'arbitrage du

(1) Ceci est assurément le but à atteindre (s'il s'agit, bien entendu, de la charité surnaturelle), mais demande comme conditions de réalisation un centre visible d'union, une autorité visible infaillible pour diriger les esprits et les consciences, ce qui ne se trouve que dans l'Église catholique, où la charité découle de la vérité. (L. S.)

Pontife suprême; et s'ils succombaient victimes de la force brutale, leur cause trouvait à Rome un défenseur toujours victorieux.

P. 72. — L'Église grecque, dans ces temps-là, était et se sentait une partie vivante de l'Église universelle, intimement liée au grand tout par le centre commun de l'unité, la Chaire apostolique de Pierre. Ces rapports de dépendance salutaire envers un successeur des apôtres suprêmes, envers un pontife de Dieu, ces rapports purement spirituels, légitimes et pleins de dignité, furent remplacés par un assujettissement profane, illégal et humiliant au pouvoir de simples laïques et d'infidèles.

Ainsi donc est démontrée pour l'Église la nécessité d'un pouvoir spirituel indépendant, universel, autant dire le mot, d'une Papauté. Qu'elle doive être à Rome, c'est ce qui gêne plus que tout nos frères séparés. Aussi ont-ils discuté sérieusement l'idée d'une quasi Papauté (le mot tout seul leur fait bien peur!) soit à Jérusalem, soit à Constantinople. Dans le premier chapitre du premier livre, Soloviev apprécie ce projet d'un mot piquant : « C'est comme si l'on imposait à un corps humain tout fait, mais privé de cerveau, la tâche de se fabriquer cet organe central » (p. 78), et il en montre par le détail l'impossibilité de droit et de fait.

La première partie de l'ouvrage s'achève. Il y est apparu clairement que l'Église russe n'est point la véritable Église fondée par Jésus-Christ. L'auteur a donc le droit de conclure :

P. 82. — *Avant tout, il faut nous reconnaître pour ce que nous sommes en réalité — une partie organique du grand corps chrétien — et affirmer notre solidarité intime avec nos frères de l'Occident qui possèdent l'organe central qui nous manque. Cet acte moral, cet acte de justice et de charité serait par lui-même un progrès immense pour nous et la condition indispensable de tout progrès ultérieur.*

*
* *

C'est surtout dans le second livre que Soloviev a recueilli les résultats de sa recherche religieuse et rassemblé le faisceau lumineux de sa pensée pleinement catholique. C'est la partie la plus importante de l'ouvrage, et elle ne saurait passer inaperçue de ceux qui ont à traiter de l'Église. Le titre *la Monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ* en indique le sujet. Jusqu'ici Soloviev a montré la fausseté de l'Église russe et en général des Églises autocéphales. Mais tout n'est pas fait, quand on a abattu la demeure où règne la mort; il faut encore montrer où se trouve le temple de vie, la maison de Dieu et sa tente parmi les hommes. Après le travail négatif, le travail positif. Puisque l'Homme-Dieu a fondé un royaume ici-bas qui doit prévaloir contre les portes de

l'enfer, si ce royaume n'est pas où on l'avait cru d'abord, où donc est-il? C'est ce que va nous faire voir le champion convaincu de l'Église universelle.

Il atteint son but, en établissant que Jésus-Christ a fondé son Église sur Pierre et que Pierre est toujours à Rome. Deux thèses, donc, qui se tiennent : la primauté de Pierre, la primauté du Pape, le tout établi par l'Écriture et la Tradition avec une rigueur de logique merveilleuse et conquérante.

Le procédé suivi est indiqué très clairement dès le début du chapitre premier :

P. 87. — Il serait trop long d'examiner ici ou seulement d'énumérer toutes les doctrines et toutes les théories concernant l'Église et sa constitution. Mais si, dans ce problème fondamental de la religion positive, on tient à savoir la vérité pure et simple, on est frappé par la facilité providentielle que l'on trouve à l'apprendre. Tous les chrétiens étant parfaitement d'accord sur ce point que l'Église a été instituée par le Christ, il s'agit de voir comment et dans quels termes il l'a fait. Or, il n'y a qu'un seul et unique texte évangélique qui parle directement, explicitement et formellement de l'institution de l'Église. Ce texte constitutif devient de plus en plus lumineux à mesure que l'Eglise elle-même développe en grandissant les formes déterminées de son organisation.

C'est ce texte évangélique qui sert de fondement, de point de départ et de point d'appui de toute la discussion. C'est plaisir et profit de voir comment l'auteur en sait exprimer toute la substance médullaire.

L'union du divin et de l'humain, qui s'est accomplie *hypostatiquement* en Jésus-Christ, doit s'accomplir aussi, grâce à lui, réellement, mais *moralement*, dans le genre humain. Comment l'Homme-Dieu, auteur et lien de cette union, va-t-il procéder? Le texte divin donne la réponse. Notre-Seigneur ne s'adressera pas immédiatement à chaque âme en particulier. C'est une œuvre visible à tous les yeux, une œuvre sociale, qu'il veut établir. « J'édifierai mon *Église*. » Cette Église, il ne la soumettra pas aux divisions naturelles du genre humain, il ne fera pas des Églises nationales indépendantes. Sa parole n'est pas : J'édifierai *mes* Églises, mais : J'édifierai *mon* Église, τὴν ἐκκλησίαν μου.

Il n'y a qu'une Église, un seul édifice social, et il s'agit de trouver une base solide à cette unité.

Notre-Seigneur s'adresse d'abord au suffrage universel : *Quem dicunt homines esse filium hominis?* Il veut voir s'il ne peut pas être reconnu par la voix de la foule. Mais les opinions des hommes sont contradictoires, la vérité est une. « L'humanité ne peut pas entrer en rapport avec Dieu par le suffrage universel; l'Église du Christ ne peut pas être fondée sur la démocratie. » (P. 92.)

Il s'adresse ensuite à ses apôtres. Ceux-ci, prompts à répondre quand il s'agissait de présenter les opinions des hommes, se taisent maintenant, et laissent la parole à un seul. Pas plus que la foule, le concile apostolique ne témoigne de la vérité. C'est que le concile a besoin d'être concilié. L'acte décisif sera donc l'acte d'un seul : *Respondens Simon Petrus dixit : Tu es Filius Dei vivi.* « Il répond pour tous les apôtres, mais il parle de son propre chef sans les consulter, sans attendre leur assentiment » (p. 93), parce que ce n'est pas une opinion humaine qu'il émet, mais la vérité divine qu'il proclame sous l'inspiration du Père céleste.

P. 93. — Un seul homme qui, assisté par Dieu, répond pour tout le monde, voici la base constitutive de l'Église universelle. Elle n'est fixée ni dans l'unanimité impossible des croyants, ni dans l'accord toujours douteux d'un concile, mais dans l'unité réelle et vivante du Prince des apôtres. Et, dans la suite, chaque fois que la question de la vérité sera posée devant l'humanité chrétienne, ce n'est ni du suffrage universel ni du conseil des élus qu'elle recevra sa solution déterminée et décisive. Les opinions arbitraires des hommes ne feront naître que des hérésies, et la hiérarchie décentralisée et abandonnée à la merci du pouvoir séculier s'abstiendra de se manifester ou se manifestera par des conciles comme le brigandage d'Éphèse. Ce n'est que dans son union avec la pierre sur laquelle elle est fondée que l'Église pourra assembler de véritables conciles et, au moyen de formules authentiques, fixer la vérité.

Et ce magistère, pour être efficace, est irréformable. Il a par lui-même toute la valeur, *etiam sine consensu Ecclesiæ*, précise Soloviev en se servant de la formule même du concile du Vatican.

Le fondement de l'Église est trouvé. C'est Pierre, proclamant la vérité du Fils de Dieu fait homme.

P. 97. — Cette confession de Pierre, en s'élevant au-dessus du nationalisme juif, a inauguré l'Église universelle de la Nouvelle Alliance. Et c'est une raison de plus pour que Pierre soit le fondement de la chrétienté et pour que le souverain pouvoir hiérarchique qui, lui seul, a toujours maintenu le caractère universel ou international de l'Église, soit le véritable héritier de Pierre et le possesseur réel de tous les privilèges que le Christ a accordés au Prince des apôtres.

Déjà le caractère *catholique* de la Papauté se trouve d'accord avec le texte évangélique ; et comme elle est seule à posséder ce titre, la presomption devient preuve. C'est à Pierre seul, en effet, qu'ont été accordés privilèges et promesses.

Le fondement de l'Église doit durer autant que l'Église. La primauté de Pierre, dont le titre principal est l'infaillibilité doctrinale, n'est pas un privilège passager, privé, accidentel. C'est une institution perma-

nente, puisque aussi bien c'est à elle que le Seigneur a rattaché expressément la permanence et la vitalité de son Église dans sa lutte contre les puissances du mal. Pour assurer cette vitalité, le Seigneur, qui voulait faire œuvre divino-humaine, n'a pas considéré le corps épiscopal et sacerdotal comme suffisant par lui-même pour constituer la base inébranlable de l'Église universelle aux prises avec les forces infernales. C'est pourquoi « il a préparé à l'ordre hiérarchique une institution unique et centrale absolument indivisible et indépendante, possédant de son propre chef la béatitude des pouvoirs et des promesses : *Tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle* ».

C'est là le fait capital sur lequel tout repose et sans lequel ne serviraient de rien tous les raisonnements en faveur du pouvoir central et souverain de l'Église universelle. Mais le fait une fois donné, rien n'empêche, et c'est chose bonne et utile, d'en rechercher les raisons et convenances, de plonger humblement le regard dans le secret du plan divin. C'est l'objet des chapitres IV, V, VI.

Dieu ayant voulu l'Église comme société a dû la pourvoir de tout ce qui est nécessaire à l'existence et à la perfection de toute société.

P. 113. — L'existence de toute société humaine étant déterminée par les idées et les institutions, le bien-être et le progrès social dépendent de la vérité des idées qui dominent dans la société et du bon ordre qui règne dans son gouvernement. L'Église, comme société directement voulue et fondée par Dieu, doit posséder ces deux qualités à un degré éminent; les idées religieuses qu'elle professe doivent être infailliblement vraies et sa constitution doit réunir la plus grande stabilité à la plus grande puissance d'action dans la direction voulue.

L'Église, la grande société de l'amour, doit être fondée sur la vérité, révélée sur la vérité infailliblement connue. Mais cette vérité surnaturelle étant au-dessus des moyens naturels de chacun, Dieu a établi *un* homme qu'il a revêtu de son autorité pour la proclamer, la promulguer authentiquement en son nom et procurer ainsi cette unité de pensée et de foi, cette communion d'amour vrai dont est faite l'Église.

L'Église n'a pas seulement pour but la sanctification individuelle de ses membres, mais encore le triomphe social de Dieu ici-bas. Elle poursuit non pas seulement le royaume qui est à l'intérieur (*regnum Dei intra vos est*), mais son règne sur toutes les nations données au Christ en héritage. La religion chrétienne n'est pas une religion secrète, ésotérique, mais publique, mais universelle.

P. 123. — [C'est pourquoi] basée sur l'*unité de la foi*, l'Église universelle, comme un corps social réel et vivant, doit manifester encore une *unité d'action*,

suffisante pour réagir avec succès à chaque moment de son existence historique contre les efforts réunis des puissances ennemies qui veulent la détruire en la divisant. L'unité d'action, pour un corps social vaste et compliqué, suppose tout un système de fonctions organiques subordonnées à un centre commun qui puisse les faire mouvoir à chaque moment donné dans la direction voulue. Comme l'unité de la foi orthodoxe est définitivement garantie par l'autorité dogmatique d'un seul qui parle pour tous, de même l'unité de l'action ecclésiastique est nécessairement conditionnée par le pouvoir dirigeant d'un seul, s'étendant sur toute l'Église. Mais dans l'Église une et sainte, basée sur la vérité, le gouvernement ne saurait être séparé de la doctrine; et le pouvoir central et suprême dans l'ordre ecclésiastique ne peut appartenir qu'à celui qui, par une autorité divinement assistée, représente et manifeste dans l'ordre religieux l'unité de la vraie foi.

C'est pour cela que les clés du Royaume n'ont été données qu'à celui qui est, par sa foi, la Pierre de l'Église.

Et il ne faut pas s'étonner que l'Église, qui est divine, soit régie selon une forme tout humaine de gouvernement, car, s'il faut que les hommes mortels se soumettent librement au gouvernement invisible et surnaturel du Christ, « il est nécessaire que ce gouvernement soit revêtu des *espèces* sociales visibles et naturelles » (p. 127).

Pour opérer dans l'humanité imparfaite, et conjointement avec elle, la perfection de la grâce et de la vérité divines en Jésus-Christ doit être représentée et servie par une institution sociale, divine par son origine, son but et ses pouvoirs, et humaine par ses moyens d'action adaptés à toutes les exigences de la vie historique...

P. 128. — Ce gouvernement doit être défini et manifeste, pour que tout le monde puisse le connaître, et il doit être permanent pour que l'on puisse toujours y faire appel; il doit être divin dans sa substance, pour s'imposer *définitivement* à la conscience religieuse de tout homme bien informé et bien intentionné, il doit être humain et imparfait dans sa manifestation historique, pour rendre la résistance morale possible, pour laisser une place aux doutes, à la lutte, aux tentations, à tout ce qui constitue le mérite de la vertu libre et vraiment humaine.

Et il ne faut pas s'étonner non plus que ce gouvernement soit monarchique. Il est nécessaire à l'Église, non point seulement pour être parfaite, mais pour *être*.

P. 130. — Au milieu de la discorde actuelle, il lui faut un pouvoir d'unification et de conciliation, pouvoir inaccessible à cette discorde et réagissant continuellement contre elle, s'affirmant au-dessus de toutes les divisions, groupant autour de lui tous les hommes de bonne volonté, dénonçant et condamnant tout ce qui est contraire au royaume de Dieu sur la terre.

Ce pouvoir unique et central, où est-il? De nouveau, Soloviev tourne les yeux sur Rome.

P. 131. — Nous savons, d'un côté, que le Christ a prévu cette nécessité de la monarchie ecclésiastique, en conférant en un seul le pouvoir suprême et indivisible dans son Église; et nous voyons, d'un autre côté, que de tous les pouvoirs ecclésiastiques du monde chrétien, il n'y en a qu'un seul et unique qui maintienne invariablement son caractère central et universel et qui en même temps, par une tradition ancienne et générale, soit spécialement rattaché à celui à qui le Christ a dit : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle.* La parole du Christ ne pouvait rester sans effet dans l'histoire chrétienne; et le principal phénomène de cette histoire devait avoir une cause suffisante dans la parole de Dieu. Qu'on nous trouve donc pour la parole du Christ à Pierre un effet correspondant autre que la chaire de Pierre, et qu'on découvre pour cette chaire une cause suffisante, une cause autre que la promesse faite à Pierre.

Des considérations fort belles sur la prophétie de Daniel touchant la petite pierre qui, sans main d'homme, renverse le colosse à la tête d'or et aux pieds d'argile, des aperçus profonds sur l'action de la Providence substituant le pouvoir surnaturel de la Rome chrétienne à la tyrannie arbitraire de la Rome païenne, font la transition entre les deux parties du second livre. Soloviev a montré la primauté de Pierre dans le magistère infaillible et le gouvernement de l'Église, primauté indépendante, primauté permanente : il ne reste plus qu'à établir que le Pape en a hérité, et que c'est lui le fondement de l'Église universelle. C'est ce point surtout que ne veulent pas admettre protestants et schismatiques.

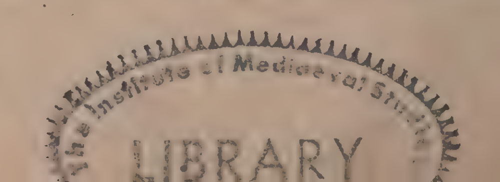
Deux preuves servent à l'établir.

La première preuve, accessible à tous, ne souffre point de réplique et n'offre aucune fissure aux subtilités de la discussion. C'est la preuve du fait.

Ce fait actuel de la Papauté — preuve déjà pressentie et même indiquée par le rapprochement qui s'impose du texte évangélique avec l'état présent des choses, — l'auteur la développe ici *ex professo*. Qu'on me pardonne l'importante citation suivante :

P. 156. — L'apôtre saint Pierre a la primauté de pouvoir; mais pourquoi le Pape de Rome serait-il le successeur de cette primauté? — Nous devons avouer que la portée sérieuse de cette question ainsi posée nous échappe absolument. Du moment que l'on admet dans l'Église universelle un pouvoir fondamental et souverain établi par le Christ en la personne de saint Pierre, on doit admettre aussi que ce pouvoir existe quelque part. Et l'impossibilité évidente de le trouver ailleurs qu'à Rome est déjà, ce nous semble, un motif suffisant pour adhérer à la thèse catholique.

Puisque ni le patriarche de Constantinople ni le synode de Saint-Pétersbourg n'ont et ne peuvent avoir la prétention de représenter la pierre de l'Église universelle, c'est-à-dire l'unité réelle et fondamentale du pouvoir ecclésiastique, il



faut, ou renoncer à cette unité et accepter l'état de division, de désordre et de servitude comme l'état normal de l'Église; ou bien reconnaître les droits et la valeur réelle du *seul et unique* pouvoir existant qui se soit toujours manifesté comme centre d'unité ecclésiastique. Aucun raisonnement ne saurait supprimer l'évidence de ce fait : qu'il n'y a, en dehors de Rome, que des Églises nationales (comme l'Église arménienne, l'Église grecque), des Églises d'État (comme l'Église russe, l'Église anglicane), ou bien des sectes fondées par des particuliers (comme les luthériens, les calvinistes, les irvingiens, etc.) *Seule*, l'Église catholique n'est *ni* une Église nationale, *ni* une Église d'État, *ni* une secte fondée par un homme. C'est la seule Église au monde qui conserve et affirme le principe de l'unité sociale universelle contre l'égoïsme des individus et le particularisme des nations; c'est la seule qui conserve et affirme la liberté du pouvoir spirituel contre l'absolutisme de l'État; c'est la seule, en un mot, contre laquelle les portes de l'enfer n'ont pas prévalu.

... La Papauté est le *seul* pouvoir ecclésiastique *international* et *indépendant*, la seule base réelle et permanente pour l'action *universelle* de l'Église. C'est là un fait incontestable, et il suffit pour faire reconnaître dans le Pape le dépositaire unique des pouvoirs et des privilèges que saint Pierre a reçus du Christ.

La seconde preuve relie le fait évangélique au fait présent et expose le développement progressif du grain de sénevé devenu un arbre. C'est l'histoire ecclésiastique, c'est la tradition.

P. 160. — Le pouvoir monarchique de l'Église universelle n'était qu'un germe à peine perceptible et plein de vie, dans le christianisme primitif; au IIe siècle, ce germe s'est développé d'une manière visible, comme en témoignent les actes du pape Victor; au IIIe, ceux des papes Etienne et saint Denys, et au IVe, ceux du pape Jules Ier. Au siècle suivant, nous voyons déjà cette autorité suprême et ce pouvoir monarchique de l'Église romaine s'élever comme un arbuste vigoureux — avec le pape saint Léon Ier; et vers le IXe siècle la Papauté est déjà l'arbre majestueux et puissant qui couvre l'univers chrétien de l'ombre de ses branches.

Pour bien mettre en lumière cette tradition, Soloviev s'arrête à une époque mémorable dans les destinées de la Papauté : assez ancienne pour imposer le respect à nos orthodoxes traditionalistes, et en même temps trop bien éclairée par le plein jour de l'histoire pour rien présenter d'obscur ou de douteux. Cette époque est le milieu du Ve siècle, le temps où l'Église romaine était si dignement représentée par le pape saint Léon le Grand. C'est l'objet des derniers chapitres du second livre.

Nous ne suivrons point l'auteur dans les détails historiques qu'il rapporte et les documents patristiques qu'il reproduit. Il nous suffit qu'ils ne soient point controuvés.

La double conclusion de l'ouvrage demeure établie : Jésus-Christ a donné à Pierre la primauté du magistère infaillible et du gouvernement de l'Église : et c'est bien au Pontife romain que revient actuelle-

ment cette prérogative, à la lumière convergente de l'Évangile, des faits et de la tradition : prérogative qui fait de lui, comme du Prince des apôtres, la pierre de l'Église.

* * *

Dans les deux livres qui précèdent, çà et là apparaissait la tendance russe à l'idée vague et nuageuse, mais si légère que la prétérition s'imposait. Il eût été surprenant que la juste mesure fût gardée jusqu'au bout. Contenu jusqu'alors, il semble que le mysticisme slave éclate enfin avec intempérance et se donne libre carrière. C'est ce qui rend le troisième livre si inférieur aux deux autres, que, franchement, on préférerait qu'il ne fût pas écrit. Le titre en est déjà étrange pour un lecteur occidental : *Le principe trinitaire et son application sociale*. Pour le comprendre, il faut se reporter à l'introduction, où l'auteur expose les trois principes de la société : sacerdoce, royauté, prophétisme. Ce thème est repris dans les derniers chapitres et développé avec assez de bonheur. Dans les derniers chapitres, ai-je dit. Mais, pour y arriver, il faut passer par un labyrinthe obscur, où rarement perce quelque jour. Que peut valoir, par exemple, une démonstration rationnelle du mystère de la Très Sainte Trinité ? On sait sur quelle confusion reposent et à quel échec sont voués de semblables essais. Qu'est-ce que peut être cette « âme du monde, principe de la création, de l'espace, du temps et de la causalité mécanique » ? Et ce chaos, qui a l'air d'avoir une existence propre avant la création, qui n'est que l'acte propre de lui donner la liberté ? Fausse notion de la vérité, fausse notion de la création, fausse notion de la causalité physique, analogies arbitraires, rapprochements étranges étayés sur un emploi de la Bible plus étrange encore : voilà, avec, à de rares intervalles, quelques traits justes bien tracés, le tissu que présente l'ensemble du troisième livre.

Et je ne sais si cela vient du style ou de la pensée de l'écrivain, il y a tels passages aux allures panthéistiques ou manichéennes, et il faut beaucoup de bonne volonté pour en redresser le sens. Vraiment, c'est à n'y rien comprendre. Et l'on a l'impression que le génie allemand, où l'auteur s'est trop abreuvé durant sa jeunesse, a laissé dans son esprit une empreinte indélébile, qu'il lui est resté du Kant et du Hégel. Ce ne sont sans doute là, nous dit le R. P. Michel d'Herbigny, que des apparences, mais elles sont fort regrettables. L'explication que celui-ci nous en donne, à savoir que les circonstances obligèrent Soloviev à livrer son manuscrit avant qu'il l'eût revu ou même terminé,

a sa grande valeur, mais ne satisfait qu'à demi. C'est plus des deux tiers du troisième livre qu'il eût fallu supprimer et remplacer.

On souffre d'avoir à faire de pareilles réflexions. Elles sont utiles cependant, car elles nous montrent les errements où peuvent se fourvoyer les plus nobles intelligences, faute d'une formation méthodique et d'un enseignement traditionnel. Et, pour tout dire en un mot, ce qui a manqué à Soloviev, c'est, en philosophie et en théologie, une préparation scolastique.

Je me suis peut-être un peu trop étendu sur les défauts du troisième livre. Je me hâte d'ajouter qu'ils n'infirment en rien la portée et la valeur des grands aperçus et des belles vérités qui le couronnent. On pourra en juger par le résumé suivant.

De même qu'en Dieu il y a trinité de personnes dans unité de nature, l'une, le Père, origine des autres; la seconde, le Fils, image parfaite et Verbe du Père, et le Saint-Esprit, souffle commun et lien du Père et du Fils, de même analogiquement, dans l'humanité, faite à la ressemblance de Dieu, il y a trois éléments ou principes qui doivent rassembler les hommes en un tout social et les unir à Dieu : le sacerdoce, la royauté et le prophétisme. Soloviev les découvre dans l'histoire du peuple hébreu. Le sacerdoce, exercé d'abord dans les temps anciens par le père de famille, et, dans la suite, par un groupement spécial de la nation, sous l'autorité d'un prêtre principal ou pontife, est une paternité. Il est la voix du passé et le gardien de la tradition. La royauté reçoit dans l'Écriture son autorité et son caractère sacré de l'onction que confère le grand prêtre. Il est donc une filiation. C'est le principe actif de la société au service du sacerdoce, principe premier et directeur qui l'a engendré. Enfin, le prophétisme, influence plus mystérieuse et plus intime de la divinité sur les hommes par ses prophètes, est essentiellement un principe d'union. C'est lui qui fait la soumission libre des hommes et leur agrégation dans la société de Dieu, sous l'autorité religieuse et le commandement royal. Il est inspiration vivifiante.

Israël, le peuple choisi où se trouvaient ces trois pouvoirs, n'était pourtant qu'une figure, la figure du Christ, l'Oint par excellence, qui devait réunir en lui seul la triple souveraineté.

P. 296. — Le Christ se manifesta comme Pontife et Sacrificateur absolument pur et saint en offrant au Père céleste le sacrifice complet de son humanité; comme vrai Roi du monde et de la nature matérielle qu'il arracha, par sa Résurrection à la loi de la mort et qu'il conquit à la vie éternelle; enfin, comme prophète parfait, en montrant aux hommes, dans son ascension au

ciel, le but absolu de leur existence et en leur donnant, par la mission du Saint-Esprit et par la fondation de l'Église, les forces et les moyens nécessaires pour atteindre ce but.

Figuré par Israël, le Christ placé ainsi au centre de l'histoire est à son tour le prototype de l'humanité rachetée. Celle-ci, pour remplir sa destinée qui est l'union à Dieu par la vie selon Dieu, y doit être aidée par les formes susdites de la souveraineté, et puisque Jésus-Christ devait quitter la terre pour laisser plus de jeu à la libre coopération des hommes, il a dû léguer à des ministres humains « la plénitude morale et juridique des trois pouvoirs messianiques ». C'est dans cette trinité de pouvoirs que Notre-Seigneur veut l'unité de son Église. Et dans une belle analogie qu'il ne faut d'ailleurs point trop presser, Soloviev nous montre l'unité de l'Église universelle sauvegardée dans la trinité des pouvoirs, à l'image de ce qui est en Dieu : « 1° par la primauté absolue du premier entre ces trois pouvoirs — le pontificat — qui est la seule souveraineté directement et immédiatement instituée de Dieu et partant, au point de vue du droit, la cause et la condition nécessaires des deux autres; 2° par la communauté essentielle de ces trois pouvoirs en tant que contenus dans le même corps du Christ, participant à la même substance religieuse, à la même foi, à la même tradition, aux mêmes sacrements; 3° par la solidarité morale ou communauté de but, qui, pour tous les trois, doit être l'avènement du règne de Dieu, la manifestation parfaite de l'Église universelle. » (P. 299.)

Le sacerdoce est donc le premier pouvoir qui doit unifier le monde. Pour y parvenir, cette paternité sociale doit se concentrer en un seul qui représente la paternité divine à l'égard de la famille humaine. C'est ce qui explique pourquoi Jésus-Christ a rapporté à la première personne divine, au Père céleste, la révélation qui a fait de Simon, fils de Jean, le premier père social de l'humanité. Et, en effet, les œuvres divines *ad extra* étant communes aux trois personnes, puisque Notre-Seigneur parlait de révélations, pourquoi ne pas mentionner l'Esprit-Saint qui a parlé par les prophètes? C'est qu'il s'agissait ici d'instituer la paternité universelle de l'Eglise, image et organe de la paternité divine.

« Le second pouvoir messianique est la royauté chrétienne. Le prince chrétien, roi, empereur ou autre, est par excellence le Fils spirituel du pontife suprême. » (P. 314.) Ici Soloviev est bien loin de ces libéraux qui veulent le divorce entre l'Église et l'État pour tout donner à l'État, et à l'Église rien, rien que l'intérieur de ses temples, la conscience muette de ses fidèles, et des entraves pour son œuvre de paix et de salut. Leur devise est bien celle que notre auteur fait tenir à l'État

séparé : « A Dieu les cieux, le temple au prêtre et tout le reste à César ». Il est, lui, franchement et complètement dans la note *catholique*. C'est bien toujours sa pensée de théandrisme universel qu'il nous expose. « La mission positive de l'État chrétien, nous dit-il, est d'incarner dans l'ordre social et politique la vraie religion » (p. 315); et encore :

La religion véritable et vivante n'est pas une spécialité, un domaine séparé, un coin à part dans l'existence humaine. Révélation directe de l'absolu, la religion ne peut pas être quelque chose : elle est tout ou rien. Dès qu'on la reconnaît, on est obligé de l'introduire, comme principe suprême et dirigeant, dans toutes les sphères de la vie intellectuelle et pratique, de lui subordonner tous les intérêts politiques et sociaux.

C'est logique, et c'est franc. De la sorte, plus de lutte d'influence, plus de conflit de pouvoirs entre l'État et l'Église.

Quand l'Église garde et explique la loi de Dieu, et quand l'État s'applique à exécuter cette loi en transformant l'ordre social selon l'idée chrétienne, en produisant les conditions pratiques et les moyens extérieurs pour réaliser la vie divino-humaine dans la totalité de l'existence terrestre, il est évident que tout antagonisme de principes et d'intérêts doit disparaître, en laissant la place à la division pacifique du travail dans une œuvre commune (p. 317).

Le prophétisme est le troisième élément de l'unité et du progrès de l'humanité régénérée. Le Christ, Prêtre, Roi et Prophète, a légué ces trois pouvoirs à la société chrétienne. « Ayant fondé l'Église sur son sacerdoce, ayant sanctionné l'État par sa royauté, il a pourvu aussi à leur unité et à leur progrès solidaire en laissant au monde l'action libre et vivante de son esprit prophétique » (p. 321), manifesté, lui aussi, comme les deux premiers, au moyen d'organes humains. Sous ces termes un peu mystérieux, ce n'est pas autre chose, en langage plus clair, que l'action des saints dans l'histoire du monde, indiquant, rappelant à tous, prêtres, rois et peuples, le but suprême à atteindre, l'idéal parfait de « l'humanité divinisée », idéal dont le germe se trouve dans ce que Soloviev appelle « les sacrements des droits de l'homme » : droits surnaturels conquis pour lui par le Christ-Sauveur. C'est d'abord le *Baptême*, sacrement de la *liberté* des enfants de Dieu, d'où résulte l'abolition de l'esclavage. Ensuite la *Confirmation*, sacrement de l'*égalité* qui confère à chacun l'onction sacrée des souverains, d'où résulte le devoir, tout en distinguant les fonctions de renoncer à l'égoïsme qui crée les barrières sociales. Enfin, l'*Eucharistie*, sacrement de la *communion* qui, réunissant tous les disciples du Christ dans la participation

à sa chair sacrée, fait d'eux tous des *frères*, sans distinction aucune de race et de nationalité.

Plût à Dieu qu'on n'entendît jamais autrement les mots fatidiques et fascinateurs qui ont fait couler tant de sang et causé tant de catastrophes!

Pour parvenir à cet idéal dont le germe se trouve dans les trois sacrements des droits de l'homme, il y a le secours des quatre sacrements des devoirs de l'homme.

Le devoir de l'humilité est fixé par l'Église dans le sacrement de *Pénitence*; le devoir de l'amour social dans le *Mariage*, s'il s'agit de la société familiale; dans l'*Ordre*, s'il s'agit de la société tout entière. La hiérarchie ecclésiastique est, en effet, le moyen obligé pour tous de participer à l'unité du tout, et en même temps le type absolument pur de la charité désintéressée, puisque son ministère sacré ne s'exerce et n'a de raison d'être que pour autrui. Enfin, le devoir de l'adhésion suprême et de l'intégration définitive dans la société de Dieu est signifié par le sacrement de l'*Extrême-Onction*, symbole et gage de l'immortalité future.

L'ouvrage de Soloviev s'arrête là-dessus un peu brusquement et donne l'impression qu'il n'est pas achevé. Cette fin mutilée fait contraste avec l'ampleur de l'introduction.

* * *

Nous venons de parcourir l'ouvrage le plus important de Soloviev. On a pu juger, par les nombreux extraits que nous en avons donnés, avec quelle aisance ce Russe maniait notre langue, et constater aussi la noblesse et l'envergure de sa pensée religieuse. Cette œuvre analysée comme nous l'avons fait suffit amplement, avec l'*Idée russe*, à nous faire connaître la tournure d'esprit, la manière de l'éminent philosophe et théologien slave et les points fixes lumineux qui l'ont amené et fait adhérer à la vérité de l'Église universelle. Soloviev nous y a donné toutes ses conclusions de converti : fausseté de l'Église orientale séparée, vérité de l'Église catholique, qui seule possède la pierre fondamentale posée par Jésus-Christ et le gouvernement central et universel qu'il a institué: conséquences enfin qui en découlent pour l'ordre social chrétien.

Il nous reste à parler de l'apostolat du converti et de l'influence grandissante qu'il eut après sa mort dans sa patrie bien-aimée.

Louis Serraz.

BIBLIOGRAPHIE

E. Brighenti, *Dizionario greco-moderno-italiano e italiano-greco-moderno della lingua scritta e parlata con schemi grammaticali del greco-moderno in relazione con l'antico, contenente i nomi propri, due liste di verbi irregolari, l'indicazione della pronuncia, ecc.* (Manuali Hœpli). Milan, U. Hœpli, 1907 et 1912, in-16, LX-848 et 612 pages, relié en un volume. Prix : 12 fr. 50.

E. Brighenti, *Crestomazia neoellenica*. Milan, U. Hœpli, 1908, in-16, XV-402 pages. Prix : 4 fr. 50.

Les Européens désireux de faire une étude sommaire de la langue et de la littérature néo-hellénique se trouvent en face du phénomène de la *diglossie* ou double langage, le langage écrit et le langage parlé, le puriste et le populaire. De ce premier embarras en naît un autre : celui de trouver un lexique contenant les mots de ces deux langages différents et, ce qui est plus difficile encore, une chrestomathie ou recueil de morceaux choisis rédigé avec méthode et sans exclusivisme. Le professeur Elisée Brighenti a voulu combler cette lacune en publiant, dans la collection des Manuels Hœpli, son *Dictionnaire grec moderne-italien et italien-grec moderne* et sa *Chrestomathie néo-hellénique*.

La première partie du Dictionnaire est précédée d'une grammaire abrégée du grec moderne, en 50 pages, destinée à ceux qui connaissent le grec ancien. Le Dictionnaire lui-même renferme les mots des deux langues, écrite et parlée; les termes populaires sont marqués d'un astérisque; les termes ecclésiastiques, ou le sens ecclésiastique spécial de certains mots communs, sont indiqués d'une croix. De compilation très méthodique et de typographie très agréable, ce lexique nous a paru aussi complet que peuvent l'être des lexiques de ce genre.

La *Chrestomathie néo-hellénique* sera d'une utilité plus générale que le Dictionnaire, car elle peut être mise entre les mains de ceux-là même qui ne savent pas l'italien. Le recueil comprend cinq parties d'inégale étendue : I. Premières lectures, tirées des livres de texte destinés aux écoles élémentaires, plus quelques fables populaires; II. Poésie; III. Prose; IV. Traductions; V. Appendice (extraits des journaux politiques; écritures commerciales; proverbes; jeux, devinettes, charades, etc.). Pour la poésie, après un choix de ces chants populaires si répandus en pays grecs, M. Brighenti présente successivement, en une double galerie, d'abord les poètes morts entre les deux dates extrêmes 1798 et 1907, puis ceux qui étaient encore vivants au moment où il rédigeait son recueil. La question de la *diglossie* divisant beaucoup moins les poètes que les autres écrivains, et la langue poétique étant généralement la langue simple de l'ensemble du peuple, le compilateur s'est contenté de noter par un astérisque les morceaux écrits en grec vulgaire plus ou moins tempéré. Pour les prosateurs, le partage s'imposait entre puristes et vulgaristes. Chaque auteur a, en note, sa très courte notice en quelques lignes; de telle sorte qu'on trouvera là les éléments d'une histoire élémentaire de la littérature néo-hellénique. Parmi les traductions, on nous offre quelques spécimens des versions néo-grecques de l'Iliade, de l'Odyssée, d'Hérodote, de Thucydide, de Platon, de Plutarque, de la fameuse version de l'Evangile en grec vulgaire (par Pallis) qui suscita naguère tant de troubles à Athènes; puis des extraits de traductions d'auteurs italiens (Dante, Pétrarque, le Tasse, Foscolo, Manzoni, de Amicis; enfin, sous le titre *Divers*, un fragment sanscrit de Râmâyana, une élégie de Tibulle, la *Fin de Satan*, de Victor Hugo, un morceau de Heine et de Shelley.

Les articles de journaux cités dans l'Appendice permettront aux lecteurs de

se rendre compte que, moyennant la connaissance du grec ancien fournie en général par les études secondaires classiques, on n'aura pas de peine à comprendre le langage des périodiques athéniens ou constantinopolitains. Quelques spécimens d'écritures commerciales fournissent l'élément pratique du recueil, tandis que l'élément pittoresque et amusant est fourni par les proverbes, charades, devinettes, rébus, etc.

Bref, cette Chrestomathie se recommande à tous les amateurs désireux de se familiariser tant soit peu avec le grec moderne. Il faut savoir gré à M. Brighenti d'avoir impartialement fait la part à chacun des deux groupes, puriste et vulgariste. A peine aperçoit-on, çà et là, dans une note, de quel côté incline son sentiment personnel : tel ce mot que lui suggère la traduction de Plutarque par Jean Nicolaou : « Plutôt qu'une traduction, c'est une paraphrase, et en langue parlée, oui, mais... par peu de gens. » (P. 308.) Ajoutons que le Dictionnaire est dédié *alla nobile, colta e bella citta di Corfù*, tandis que la Chrestomathie porte cette fière dédicace : *Alla Grecia irredenta!* Transcrire ces mots, c'est souligner la vivante actualité de tels volumes.

S. Salaville.

*
* *

Charles Diehl, membre de l'Institut, professeur à l'Université de Paris, *Dans l'Orient byzantin* (Collection d'Etudes d'histoire et d'archéologie). Paris, E. de Boccard (ancienne librairie Fontemoing), 1917, in-12, VII-330 pages. Prix : 3 fr. 50.

Les *Echos d'Orient* ont déjà signalé (t. XVIII, mai 1918, p. 393-394) cet ouvrage à propos du chapitre qu'il contient sur « l'illustration du psautier dans l'art byzantin ». Le volume tout entier, recueil d'articles, de conférences, de communications académiques, se recommande de lui-même à l'attention de quiconque s'intéresse aux choses de Byzance et de Constantinople : histoire, art, littérature. Les sujets sont très variés : sanctuaires chrétiens d'Egypte; Bethléem; la cité de saint Démétrius; le charme de Sainte-Sophie; Constantinople byzantine; Constantinople d'Islam; l'œuvre de Byzance dans l'Italie méridionale; la sagesse de Cécaumenos (un précurseur de La Rochefoucauld à Byzance au XI[e] siècle); l'empire latin de Constantinople; la princesse de Trébizonde; en Chypre avec d'Annunzio; l'illustration du psautier dans l'art byzantin; Sainte-Marie-Antique, un monument de l'art chrétien au moyen âge; Rome reliquaire d'histoire.

« Un seul chapitre, le dernier, semblera peut-être à quelques-uns avoir peu de rapport avec l'ensemble de ce volume. » A cette objection, que prévoit l'auteur lui-même (p. VI), voici la réponse qu'il oppose : « En face de Constantinople byzantine et turque, en face de la ville que les Grecs du moyen âge appelaient « la nouvelle Rome », peut-être ne paraîtra-t-il pas sans quelque intérêt de placer l'autre capitale du monde méditerranéen, « l'ancienne Rome », comme on disait, et par le contraste qu'offrent ses monuments et son histoire avec ceux de Byzance, de mettre en plus pleine lumière l'opposition, de siècle en siècle plus profonde, des deux sociétés et des deux civilisations nées de la chute de l'empire romain ». En lisant la préface, nous avions accepté cette justification préventive; mais les pages intitulées « Rome reliquaire d'histoire » ne nous ont pas paru assez mettre en relief cette opposition entre Byzance et Rome. Pages intéressantes assurément et de belle tenue littéraire, comme tout le reste du livre, mais qui par leur généralité même contrastent trop avec le genre des autres chapitres. Au demeurant, cette critique ne vise que le procédé artificiel qui a fait insérer cette esquisse des divers aspects de Rome en un recueil intitulé *Dans l'Orient byzantin*.

D. Servière.

R. Ristelhueber, consul de France, *Les traditions françaises au Liban*. Préface de M. G. Hanotaux, de l'Académie française. Paris, Félix Alcan, 1918, in-8°, xii-314 pages, avec 2 cartes et 2 fac-similé hors texte. Prix : 6 fr. 50.

Voici un livre à la fois d'histoire et d'actualité, composé par un consul de France qui a longtemps séjourné au Liban. C'est l'analyse d'un important ensemble de documents, presque tous inédits, « qui témoignent de l'ancienneté, de l'intimité et de la continuité des relations de la France avec les populations libanaises, avec les Maronites en particulier » (p. x). L'auteur le reconnaît volontiers, « ce n'est qu'un des aspects de la vie de la montagne qui se trouve décrit ici : le côté traditionnaliste et religieux ». Mais cette spécialisation même du sujet fait précisément la valeur réelle de l'ouvrage. Comme l'écrit dans la préface M. Gabriel Hanotaux, « ce livre est l'exposé d'une tradition, d'une tradition de propagande, d'idéal et d'expansion civilisatrice. Dans ce recoin isolé de l'Asie et de l'histoire, la France se montre telle qu'elle fut partout et toujours : amie des hommes, amie du bien, prévoyante et désintéressée. Même vu par le petit bout de la lorgnette, ce microcosme de protectorat français apparaît conforme au plan général de notre existence nationale tel que Dieu l'avait conçu et tel que les hommes se sont efforcés de le réaliser : *gesta Dei per Francos* ».

Cette tradition « remonte aux Croisades, peut-être au delà : les Maronites prétendent se rattacher à Charlemagne. En tout cas, ils sont authentiquement associés aux entreprises de Godefroy de Bouillon, de saint Louis, de Louis XIV, de Bonaparte et de Napoléon III : ce sont des titres ! » (p. v).

« Il faut, continue M. Hanotaux, relever les jalons de cette simple et noble aventure de race : au début (ive ou ve siècle), un moine, Jean Maron, se retire dans la montagne, entouré de quelques prosélytes. Il fonde un couvent autour duquel des familles se groupent : ce sont les Maronites. La montagne les abrite et les sauve. Au xiie siècle, à l'époque des Croisades, les croisés qui retrouvent là ce clan formant, au milieu de l'Islam, une survivance chrétienne et catholique romaine, les dénombrent 40 000. Volney, en 1784, donne le chiffre de 115 000. Aujourd'hui, ils sont 400 000. Ce sont des pasteurs, des planteurs de mûriers, des commerçants. Ils ont pour débouchés, sur la côte, Tripoli de Syrie, Djébaïl et surtout ce grand centre d'influence française : Beyrouth. A l'intérieur, leur métropole, leur point d'attirance et de convergence est Damas. Beyrouth, Damas; non loin, Tyr et Jérusalem : on comprend pourquoi la politique française s'est attachée à ces loyales et fidèles tribus : elles veillent sur les plus vieux souvenirs et les plus belles images de la civilisation méditerranéenne. » (P. vi.)

Sous le titre général « les Maronites », le chapitre 1er, qui fut publié par la *Revue des Deux-Mondes* le 1er janvier 1915, donne un aperçu d'ensemble de cette histoire d'un peuple catholique et « français ». Vient ensuite une étude sur « les précurseurs de la tradition » : les premiers rapports légendaires avec la France, Charlemagne, les pèlerinages; les Maronites auxiliaires des Croisés; le Liban dans les Etats latins. Ce sont maintenant « les fondateurs de la tradition qui nous sont présentés (ch. iii) avec les missionnaires français établis au Liban, les commerçants français, les voyageurs français, entre autres le chevalier d'Arvieux et le marquis de Nointel; les savants maronites venus en France, les boursiers, les quêteurs. Au xviie siècle, c'est « la consécration de la tradition : Louis XIV protecteur des Maronites » : on y étudie les « lettres de protection » du 28 avril 1649; l'activité du Lyonnais François Picquet, consul de France à Alep de 1652 à 1661, personnage très remarquable qui, en 1661, entra dans les Ordres, reçut la tonsure dans l'église des Carmes, à Alep, fut nommé en 1679 vicaire apostolique de Babylone avec le titre d'évêque de Césaropolis, désigné comme ambassadeur en Perse, et mourut en 1685, au cours d'un voyage de retour en France.

En 1655, François Picquet avait nommé le cheikh maronite Abou Naufel El-Khazen aux fonctions de vice-consul de France à Beyrouth. Quelques années plus tard, en 1662, le même cheikh était nommé, par lettres patentes de Louis XIV, non plus vice-consul, mais consul de France. Et ce poste était même attribué à son fils en survivance. On saura gré à M. Ristelhueber d'avoir consacré un chapitre à « une famille maronite de consuls de France », dont deux représentants, Philippe et Férid El-Khazen, ont été pendus par les Turcs, le 6 juin 1916, et sont morts « en martyrs de la cause française ».

Avant de quitter le grand siècle, l'auteur s'arrête assez longuement aux relations qui existèrent entre Louis XIV et le patriarcat maronite, pour protéger ce dernier contre les vexations des Turcs.

Un dernier chapitre nous représente « les continuateurs de la tradition » en Louis XV, Louis XVI et la Révolution française. Et la conclusion se dégage d'elle-même, que la France a des droits au Liban comme sur un patrimoine moral et un patrimoine matériel. Il faut féliciter M. René Ristelhueber d'avoir brillamment servi par son livre cette cause sacrée qu'il avait glorieusement servie dans ses fonctions consulaires.

G. Rieutort.

* * *

L. Niederle, *La race slave : statistique, démographie, anthropologie* : traduit du tchèque par L. Léger, de l'Institut; 2e édition revue, avec une carte en couleurs. Paris, Félix Alcan, 1916, in-12, xv-232 pages. Prix : 3 fr. 50 (fait partie de la « Nouvelle Collection scientifique »).

Le problème slave n'a pas encore dit son dernier mot. Aussi doit-on être reconnaissant à M. Louis Léger de nous avoir fourni une traduction française d'un ouvrage aisément maniable et contenant les principales données de ce problème. Le traducteur est, on le sait, un des meilleurs slavisants de France. Quant à l'auteur, M. Ludor Niederle, professeur à l'Université de Prague, fils d'un helléniste distingué, il s'est fait une spécialité des études d'anthropologie en général et d'anthropologie slave en particulier. Le présent recueil est comme une synthèse de ses nombreux travaux. Nous nous bornerons à noter ici les statistiques générales de populations slaves, en suivant l'ordre des groupements qui est l'ordre même du livre (les évaluations étaient faites pour l'année 1908) :

Russes : environ 94 000 000. Polonais : 20 000 000. Serbes de Lusace : 150 000. Tchèques et Slovaques : 9 800 000. Slovènes : 1 500 000. Serbo-Croates : 8 550 000. Bulgares : 5 000 000. Total en 1900 : environ 139 millions. Pour le détail de chacun de ces groupes, il faut lire les chapitres respectifs du volume de M. Niederle. Nous avons remarqué des lacunes dans les statistiques religieuses. L'auteur ne signale pas, par exemple, l'existence de Bulgares catholiques de rite oriental en Thrace et en Macédoine. Or, ils étaient environ 13 000 à la veille de la guerre, avec un archevêque et deux évêques. (Voir *Echos d'Orient*, septembre 1915, t. XVII, p. 521-523.)

Le livre se termine par douze pages de bibliographie, qui seront pour les lecteurs une excellente garantie de l'érudition de l'auteur et un catalogue précieux en vue de recherches éventuelles sur tel ou tel point.

D. Servière.

* * *

Madeleine de Benoit Sigoyer, *La patrie serbe*. Paris, librairie Jouve, 15, rue Racine, 1918; in-12, 259 pages. Prix : 4 fr. 50.

La patrie serbe est un petit livre sans prétention scientifique ou littéraire, mais qui, sous ses apparences modestes, apprendra beaucoup à ses lecteurs. Par

une distraction regrettable, on a omis d'y insérer une table des matières qui eût permis d'apprécier d'un coup d'œil le contenu du volume. Comme c'est la meilleure recommandation à en faire, nous allons simplement dresser cette table.

La préface (p. 7-15) rappelle l'utilité de l'ouvrage et l'occasion qui l'a fait naître. Puis c'est un aperçu d'histoire (p. 16-55) depuis les origines de la Serbie jusqu'à nos jours. Quatre pages (p. 56-60) décrivent l'aspect physique du pays; quatre parlent de la culture, du commerce, de l'industrie (p. 61-65); dans le paragraphe « Population, Religions » (p. 66-68), je remarque, à propos de tolérance religieuse, un libéralisme bien intentionné sans doute, mais excessif. Viennent ensuite d'intéressantes notes sur les fêtes serbes (p. 69-88) : fêtes de famille, fêtes des villages, des monastères, fête de saint Sava, fêtes des régiments, Djourdjev-dan, ou jour de Saint-Georges, Vidov-dan (15-28 juin), fête du patriotisme serbe en l'anniversaire de la bataille de Kossovo; serment des recrues. Un chapitre de notes analogues est consacré aux « Coutumes » (p. 89-107) se rattachant à l'Epiphanie, au Carême, à la veille des Rameaux, à la Semaine Sainte, à Pâques, au « Jour des nouveaux mariés » (9 mars), au lundi de Quasimodo, à l'Avent, à Noël, aux *Probratimes* ou rites spéciaux d'échange d'amitié. Un tableau rapide de la « Littérature » nous est donné (p. 108-124); puis des indications sommaires sur l'art, musique, architecture, peinture, sculpture. Enfin, la seconde partie du volume renferme des notes historiques concernant les deux guerres balkaniques de 1912-1913 et le rôle tragique de la Serbie dans l'épopée de la grande guerre 1914-1918.

Ce qui fait l'originalité du livre, c'est surtout la première partie. Ce simple recueil de notes sur l'histoire et le folk-lore de « la patrie serbe » fournira une lecture agréable et instructive aux voyageurs curieux de connaître vraiment le pays qu'ils traversent et à tous ceux à qui la sympathie pour les Serbes inspire le désir de se renseigner de plus près sur ce peuple héroïque.

D. Servière.

*
* *

P.-N. Milioukov, *Le mouvement intellectuel russe*, traduit du russe par Wladimir Bienstock. Paris. « Editions Bossard », 43, rue Madame, 1918. Un vol. in-8°, 445 pages, 4 portraits en planches hors texte. Prix : 7 fr. 50.

Au milieu des événements tragiques qui se déroulent dans l'ancien empire des tsars, tous les esprits qui pensent trouveront profit à éclairer les faits d'aujourd'hui à la lumière jaillissant de cette étude sur « le mouvement intellectuel russe » d'hier. L'auteur, M. Milioukov, est un des hommes les plus compétents et les mieux renseignés : professeur, historien, littérateur, économiste, ancien président du parti des Cadets, délégué à la Douma, ancien ministre des Affaires étrangères du gouvernement provisoire russe. Son ouvrage est l'analyse profonde de la formation des esprits, des caractères et des grandes intelligences russes depuis Aksakov jusqu'aux « épigones » du slavophilisme : Domboski, Léontiev et Wladimir Soloviev, en passant par Stankiévitch, Biélinski, Hertzen et Granovski. Un chapitre préliminaire, intitulé : « Les Hommes d'en haut et la Noblesse », remonte un peu plus avant, au XVIIIe siècle, pour rappeler la première tentative russe de la limitation du pouvoir autocratique par les intellectuels de cette époque, représentés surtout par le prince Galitzine.

Nous ne pourrions souscrire à tous les jugements formulés en ce qui concerne, par exemple, la question religieuse : il y aurait à cet égard des réserves à faire, notamment dans le chapitre VIII, à propos de Danilewski, de Léontiev et, plus encore, de Wladimir Soloviev. L'étude publiée au sujet de ce dernier dans les

Echos d'Orient, nous dispense d'insister ici sur cette simple observation. Mais, sous le bénéfice de cette réserve, nous recommandons l'ouvrage de M. Milioukov comme un livre de haute portée historique, littéraire et sociale.

G. RIEUTORT.

*
* *

J. CVIJIC, *La péninsule balkanique, Géographie humaine.* Paris, Armand Colin, 1918, in-8° raisin, VIII-530 pages, avec 31 cartes et croquis dans le texte, et 9 cartes en couleur hors texte. Prix : 17 francs.

Pour la géographie et l'ethnographie de la péninsule balkanique, il serait difficile de trouver informateur plus compétent et plus consciencieux que M. J. Cvijic, professeur à l'Université de Belgrade, agréé à l'Université de Paris. Le présent volume est le recueil des leçons de géographie humaine sur les pays balkaniques professées en Sorbonne au cours des années 1917-1918. Malgré la privation d'un grand nombre de notes et de cartes où il avait, depuis vingt ans, consigné et figuré les résultats de ses recherches et de ses voyages, mais qu'il avait dû laisser à Belgrade en quittant son pays, le docte maître a su réunir une quantité énorme de renseignements de la plus scientifique précision. Ils portent principalement sur les pays slaves de la péninsule balkanique; mais on y trouvera aussi maintes indications importantes sur les autres races.

Le livre premier étudie « le milieu géographique et l'homme » : principaux caractères géographiques, régions naturelles, influences géographiques et éléments sociaux, principaux faits ethnologiques et sociologiques. Le livre second traite spécialement des « caractères psychiques des Yougoslaves » : unité ethnique, variétés et groupes psychiques; type dinarique; type central; type balkanique oriental; type pannonique. Serbes du royaume, Monténégrins, Bosniaques et Herzégoviniens, riverains de la côte Adriatique, Slaves d'au delà de la Save et du Danube, Slaves habitant la Styrie, la Carinthie, la Carniole, la Slavonie, le Banat; Bulgares et Macédoniens : toutes ces populations sont étudiées tour à tour.

On saura gré à l'auteur d'avoir formulé dans sa préface (p. II) la remarque suivante : « Je ne me dissimule pas qu'il est difficile, en ce moment, de parler de certaines questions en toute impartialité; j'ai fait effort pour rester toujours dans la vérité scientifique. Mes conclusions s'appuient d'ailleurs sur de nombreuses observations faites au cours de mes voyages, antérieurement aux événements actuels. Je les avais entrepris sans aucun parti pris, avec le seul souci de me rendre compte.

Il est regrettable que M. Cvijic n'ait pas dressé une table alphabétique, qui serait un répertoire bien utile à la consultation de son beau volume (1).

G. RIEUTORT.

---

(1) Deux simples notes de détail. A la page 170, avant-dernière ligne, on lit ces mots qu'il suffira de signaler à la correction d'une édition ultérieure : « La frontière ethnographique... passe à peu près près des villes... » A la page 366, à propos des habitants de la Zagora dalmate, l'auteur parle de la tolérance religieuse mutuelle entre catholiques et orthodoxes; et il écrit : « Il y a des exemples curieux de cette tolérance. Les catholiques célèbrent la fête de plusieurs saints exclusivement orthodoxes et jeûnent en leur honneur; les orthodoxes font de même et participent aussi aux prières des curés catholiques renommés pour leurs vertus. De même, les catholiques prient avec les popes les plus estimés. » Jusqu'à plus ample informé, je me permets de douter de l'exactitude absolue d'un pareil renseignement, en ce qui concerne les catholiques.

N. Jorga, professeur d'histoire à l'Université de Bucarest, membre de l'Académie roumaine. *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, préface de M. Charles Bémont, directeur de la *Revue Historique*. Paris, Payot et Cie, 1918, in-16, xvi-282 pages. Prix : 4 fr. 50.

Ce petit livre fut composé en 1916, à l'époque où se posait pour la Roumanie le grave problème de ses destinées futures. Les événements retardèrent sa publication, qui devait se faire à Bucarest. On ne lira pas sans intérêt et sans émotion ces pages retraçant à grands traits l'histoire des rapports entre deux peuples « séparés par de vastes espaces et par des empires ennemis », mais unis par la communauté de la langue et des sympathies depuis l'antiquité gauloise jusqu'à nos jours. La transcription des titres de chapitres suffira à signaler les principales étapes de ce rapide voyage à travers les siècles. Premières relations pendant l'antiquité et le moyen âge; Les Français sur le Danube roumain pendant les croisades du xve siècle; Négociateurs et voyageurs français au xvie siècle, premiers prétendants roumains en France; Mercenaires, voyageurs et missionnaires au xviie siècle; Princes phanariotes et amis français dans la première moitié du xviiie siècle; Précepteurs et secrétaires français en Moldavie et en Valachie au xviiie siècle, premiers écrivains français traitant des principautés; la Révolution française et les Roumains; La civilisation française et les pays danubiens, relations politiques jusqu'à l'avènement de la Monarchie de juillet; La Monarchie de juillet et les Roumains; La Révolution de 1848 et les émigrés; La guerre de Crimée et la fondation de l'Etat roumain. Les dernières pages, esquissant l'état des rapports franco-roumains au point de vue littéraire et artistique pour l'époque immédiatement antérieure à la guerre, ne sont pas, on le devine, des moins intéressantes, en dépit de leur concision. Enfin, un Index des noms propres, comptant quatorze pages à deux colonnes, est à lui seul un signe de la richesse de renseignements que ce livre peut fournir, malgré la modestie de son format.

Offert d'abord gratuitement par l'auteur aux officiers de la mission française « comme un hommage de reconnaissance », ce petit volume mérite d'être lu par tous ceux qui ont à cœur de voir se resserrer plus étroitement encore les liens historiques rattachant entre elles la France et la Roumanie.

G. Rieutort.

*
* *

Maurice Barrès, de l'Académie française, *Sur le chemin de l'Asie*. Paris, librairie Emile-Paul, 1918, in-12, xx-404 pages. Prix : 3 fr. 50.

Dans ce volume — le septième de sa série « l'Ame française et la guerre », — l'éminent académicien et président de la Ligue des Patriotes a réuni les articles rédigés par lui du 4 septembre au 1er décembre 1915, « tandis que l'Allemagne s'engageait sur le chemin de l'Asie ». Il suffit d'avoir ainsi présenté le sujet pour laisser deviner l'intérêt, même rétrospectif, de ces pages où s'est exprimé au jour le jour le verbe splendide du maître. Aux lecteurs des *Echos d'Orient* nous signalons spécialement les nombreux passages où il est question de la Grèce et des Grecs : p. 133 et suiv., 201 et suiv., 319, 330 et suiv., 376, 378. Citons-en quelques lignes concrétant, si je puis dire, la manière toute psychologique de ce philhellène dont on sait la conviction : « Mon vieux maître Louis Ménard, qui fut toujours le défenseur des Grecs, avait coutume de dire que chez les Hellènes de l'antiquité le mot de barbarie ne s'opposait pas au mot civilisation. Quand les Grecs traitaient de barbares les peuples étrangers, ils ne voulaient pas dire que ces peuples n'avaient ni industrie, ni organisation politique, ni culture intellectuelle; mais le titre de barbares impliquait à leurs yeux une conception différente et inférieure de l'ordre social. » (P. 135.) Et l'appli-

cation se faisait aisément, en octobre 1915, au problème qui se posait alors pour la Grèce. On trouvera dans le volume de M. Maurice Barrès maintes pages aussi suggestives.

D. Servière.

*
* *

J. de Morgan, *Contre les barbares de l'Orient :* Etudes sur la Turquie, ses félonies et ses crimes; sur la marche des alliés dans l'Asie antérieure, sur la solution de la question d'Orient, renfermant de nombreux articles parus de 1915 à 1917 dans l'*Eclair de Montpellier* et dans la *Revue de Paris*. Paris et Nancy, librairie Berger-Levrault, 1918, in-8°, IX-263 pages, 3 cartes. Prix : 5 francs.

On vient de lire ci-dessus, dans sa teneur littérale, l'explication que donne de son titre, en soi un peu vague, l'auteur de ce volume. Les travaux antérieurs du savant orientaliste qu'est M. J. de Morgan, ancien directeur général des Antiquités de l'Egypte, ancien délégué général en Perse du ministère de l'Instruction publique, garantissent d'avance la valeur d'un recueil d'articles consacrés par lui à la question d'Orient. En dépit de la juxtaposition rétrospective de ces pages, d'abord rédigées pour la presse de 1915 à 1917, leur lecture n'est point du tout inutile et demeure très intéressante. Elles sont groupées sous sept titres, dont le seul énoncé suffit à suggérer la double portée de ces études : une portée d'histoire générale et d'ethnographie, une portée d'histoire particulière de la guerre et des résultats qu'il faut en souhaiter pour l'Orient. Voici ces titres : I. L'ethnographie de l'Asie antérieure; les Turcs; musulmans et chrétiens de l'empire ottoman; II. L'aspect de la Turquie d'Asie, ses richesses naturelles; III. L'Allemagne et la Turquie; Les opérations militaires anglo-russes en Asie; A l'intérieur de la Turquie (1915-1917); Autour de la question turque; Le démembrement de l'empire ottoman; Conclusion.

M. de Morgan est impitoyable pour la Turquie. « Si ces lignes convainquent mes lecteurs, écrit-il, de l'impérieuse nécessité dans laquelle se trouve aujourd'hui l'Europe d'en finir avec la Turquie, afin d'assurer pour toujours la tranquillité dans le Levant méditerranéen, je m'estimerai comme étant très largement récompensé de mon labeur. » (P. IX.) Il n'est donc point pour la diplomatie des demi-mesures. Soulignons, en passant, puisque la question a été récemment posée en termes assez vifs dans la presse grecque, l'avis motivé de M. de Morgan au sujet des Lieux Saints de Palestine. C'est un savant orientaliste qui parle, qu'on ne l'oublie pas. « Historiquement, c'est à la France que devrait revenir l'autorité sur les Lieux Saints, jadis possession des Grecs et qu'ils ont perdue. Godefroy de Bouillon, duc de Basse-Lorraine, en a été le premier roi latin, alors que les Byzantins orthodoxes non seulement ne faisaient rien pour délivrer le tombeau du Christ des mains des infidèles, mais se montraient hostiles envers les croisés et encourageaient les musulmans. » (P. 249.)

Les Arméniens ont en M. de Morgan un défenseur convaincu de leur cause, et l'on trouvera dans son recueil des notes fort utiles sur ce peuple si intéressant.

Quelles que soient les décisions prises par le Congrès de la Paix sur les divers aspects de la question d'Orient, la lecture de ce volume demeurera très instructive, à tous les points de vue : politique, ethnographique, historique, économique.

G. Rieutort.

*
* *

L. Saltet, *Histoire sommaire de l'Eglise*. Paris, J. de Gigord, 1917, in-8°, XII-302 pages; dessins de Joseph Girard, gravures et cartes. Prix : 3 fr. 50.

C'est l'honneur du haut enseignement scientifique de savoir s'adapter aux initiations plus élémentaires. M. l'abbé Saltet, professeur à l'Institut catholique

de Toulouse, a déjà réalisé une première fois, en 1913, cet effort méritoire en rédigeant pour les écoles et les cercles d'études une *Histoire de l'Eglise* que les *Echos d'Orient* ont annoncée en janvier 1914, t. XVII, p. 94-95.

Le présent volume n'est pas une simple réduction de l'*Histoire de l'Eglise* publiée en 1913. « Il a son originalité, dit l'auteur lui-même (p. VI), dans le fond et dans la forme. Quant au fond, des questions intéressant la vie catholique et la vie française ont été les unes développées et les autres introduites : par exemple, le *Questionnaire d'histoire locale*, à la fin du volume. Quant à la forme, on a continué à se préoccuper surtout de la clarté dans l'exposition. » Sommaires, introductions et résumés accompagnant chaque chapitre; titres expressifs en tête des alinéas et ramenant les mots essentiels de la leçon : telle est l'innovation principale de ce manuel, si on le compare au précédent.

La méthode est restée identique. On pourrait la définir par ces mots de l'avant-propos (p. VI) : « Elle (l'histoire) s'adresse à l'imagination et à l'intelligence. A l'imagination d'abord. A celle-ci appartient la formation de l'image mentale, c'est-à-dire le travail d'évocation qui remet le drame dans son cadre, et qui retrouve la perspective historique. Ici, pour gagner du temps et être plus précis, on ne se borne pas à reproduire des monuments et quelques scènes animées, d'après des estampes ou des tableaux. L'illustration a été comprise de façon systématique; elle enregistre les principaux moments de l'Histoire de l'Eglise. La page de gravures est une partie essentielle de la leçon. Elle remplit le rôle du livre de textes ou recueil de sources historiques des étudiants. Elle rappelle que l'histoire est avant tout affaire de constatation et que sa vertu principale est l'esprit de soumission aux faits...

Après avoir parlé à l'imagination, l'histoire s'adresse à l'intelligence. Elle n'est pas une succession de tableaux, sans lien entre eux. Elle note les changements survenus d'une époque à l'autre. Elle explique ces changements en en montrant les causes. Evidemment, ce second travail n'est pas accessible à tous comme le premier. Il a des degrés. Ici, on a essayé d'indiquer les causes dont l'action peut s'expliquer par des mobiles humains dont l'expérience quotidienne nous révèle l'existence autour de nous. »

Pour le choix de telle gravure ou pour tel détail de rédaction, l'auteur a tenu compte de certaines critiques suggérées par son précédent volume. En somme, cette *Histoire sommaire de l'Eglise*, avec ses pages vraiment parlantes d'illustrations instructives et son texte très soigné, très précis, très didactique, tout en demeurant intéressant, nous paraît être de nature à rendre plus attrayant et plus fécond l'enseignement de l'Histoire de l'Eglise dans les établissements chrétiens. Qu'on ne s'imagine pas, d'ailleurs, que, pour être abondamment illustré, ce manuel soit destiné seulement à des enfants. Nous croyons même que, pour être vraiment compris et utilement étudié, il requiert des esprits déjà adolescents et ayant reçu une formation générale. Nous le recommanderions volontiers aux élèves les plus avancés des collèges catholiques et des petits Séminaires, aux œuvres post-scolaires de jeunes gens ou de jeunes filles. Nombre de fidèles instruits trouveraient aussi, pensons-nous, intérêt et profit à lire et à consulter cette *Histoire sommaire de l'Eglise*, où ils puiseraient, avec une confirmation de leur foi, des réponses précises à maintes objections courantes.

D. SERVIÈRE.

***

E. ANTONIADÈS, Ὁ ἄγνωστος Θεός (= *Le Dieu inconnu*). Athènes, 1918, in-12, 47 pages.

Cette plaquette constitue un chapitre d'une dissertation plus complète sur « l'apôtre saint Paul à Athènes », dont les circonstances retardent la publication

intégrale. On connaît l'allusion au « Dieu inconnu », dans le discours de saint Paul à l'Aréopage. (*Act.* XVII, 23.) L'archimandrite E. Antoniadès étudie, d'après les documents anciens, la question de savoir si l'inscription de l'autel athénien portait: « Au Dieu inconnu », comme le dit Pausanias, ou bien: « Aux dieux inconnus », comme semblent l'indiquer d'autres témoignages. Les textes de part et d'autre se trouvent ici réunis, un peu à la façon des thèses allemandes d'*Inauguraldissertation*, sans qu'il soit possible d'aboutir à une conclusion bien certaine. On comprend toutefois, de la part d'un membre du clergé orthodoxe athénien, l'intérêt attaché à ce détail de l'histoire des origines chrétiennes locales. Si quelque professeur d'exégèse songeait à utiliser les données de cette brochure pour le commentaire du discours des Actes, il ferait sagement de demander à l'auteur un exemplaire où les nombreux *errata* seraient notés et corrigés.

S. Salaville.

*
* *

R. Génier, O. P., *Sainte Paule (347-404)*. Paris, J. Gabalda, 1917, in-12, XII-200 pages. Prix : 2 francs.

Le R. P. Raymond Génier, Dominicain français du couvent de Jérusalem, a enrichi d'un charmant volume la collection « les Saints » de la librairie Lecoffre. Nous avions déjà une *Histoire de sainte Paule*, écrite par l'abbé Lagrange sur l'instigation de Mgr Dupanloup, pour fournir une sorte de « supplément de direction aux nobles dames auxquelles s'adressait l'évêque d'Orléans ». Les directeurs de la collection « les Saints » ont pensé qu'il y avait place néanmoins, pour une nouvelle biographie de la Sainte, dans leur série si appréciée. Les lecteurs ne regretteront pas cette décision.

C'est un spectacle des plus édifiants que celui de cet admirable groupe de nobles dames et de vierges romaines, descendantes des plus illustres familles, qui, dans la seconde moitié du IVe siècle, embrassent le « saint propos », c'est-à-dire l'état monastique, se font disciples du grand docteur et exégète, saint Jérôme, que quelques-unes suivent bientôt en Palestine. De ce nombre sont sainte Paule — descendante des Cornelius-Scipions-Emiliens-Gracques, alliée par son mariage aux Julii, illustrés par Jules César — et sa fille sainte Julia Eustochium. Elles établirent à Bethléem un couvent de vierges et firent les frais d'un monastère pour saint Jérôme et les moines ses compagnons. Ames d'élite et esprits très cultivés, elles donnaient à l'étude des Saintes Ecritures une part de leur vie; leur pieuse influence contribua beaucoup à pousser le grand docteur à ses travaux exégétiques et à l'encourager dans le long labeur de traduction qui nous a valu la Vulgate. Le livre du P. Génier, écrit à l'Ecole biblique de Jérusalem, se devait à lui-même de noter avec précision les très intéressantes attestations de cette influence. « Leurs noms sont inséparables des travaux de saint Jérôme; il les y a lui-même inscrits au frontispice pour rendre hommage à leur infatigable labeur autant qu'à l'assistance dont il leur était redevable... Nous sommes devant un fait qui est tout à l'honneur de ces deux disciples d'un illustre maître : elles ont joué, à propos des grandes œuvres scripturales de saint Jérôme, un rôle qu'on eût pu croire qui n'était pas le leur. Il n'est que juste de signaler ici ce fait et de le mettre dans tout son jour, en suivant pas à pas, comme nous l'allons faire, la correspondance *quotidienne* de saint Jérôme avec Paule et sa fille. » (C'est saint Jérôme qui qualifie ainsi lui-même sa correspondance avec ces saintes femmes.)

L'action du saint docteur sur ces âmes, on le devine bien, ne fut pas seulement intellectuelle. On le constatera sans peine à la lecture des pages qui relèvent les progrès incessants de l'ascétisme en elles et leurs constantes ascensions vers la

sainteté. On partagera volontiers la pieuse émotion de l'historien résumant les destinées du monastère des vierges bethléémitaines, où à sainte Paule succède d'abord sa fille sainte Eustochium, puis sa petite-fille la jeune Julia Paula, à qui échut la douleur de voir mourir saint Jérôme. A propos de la disparition, vers la fin du ve siècle, des établissements fondés à Bethléem par sainte Paule, le P. Génier termine son livre sur des réflexions mélancoliques qui ne sont pas sans avoir leur note d'actualité et qu'à ce titre nous signalons ici : « Cette terre d'Orient dévore ses habitants latins et leurs œuvres. Nos modernes Occidentaux qui la convoitent font preuve d'une rare confiance lorsqu'ils se flattent d'y établir à jamais leur domination. » (P. 198.) Du reste, l'espérance catholique vient aussitôt apporter un correctif à cette constatation pessimiste, en inspirant à notre hagiographe le vœu que « les Jérômes, les Paules, les Mélanies du présent et de l'avenir » continuent à « se faire un chemin sur ce sol réfractaire. » (P. 199.)

La vie de sainte Paule intéressera, instruira et édifiera tous ses lecteurs. Nous souhaitons qu'elle en trouve beaucoup, et spécialement — à raison même de la nature du sujet qui en fait la trame — dans les communautés religieuses catholiques établies en Orient.

S. SALAVILLE.

*
* *

B. GARIADOR, O. S. B., *Les anciens monastères bénédictins en Orient.* Lille et Paris, librairie Desclée (1912), in-12, 120 pages.

La vie monastique occidentale, que saint Jérôme et sainte Paule avaient établie à Bethléem en 386, continua, durant tout le moyen âge, à avoir en Orient de pieuses colonies. Le R^me Dom Benoît Gariador, abbé des Bénédictins français de Jérusalem, a dressé un catalogue des anciens monastères bénédictins d'Orient, en réunissant pour chacun d'eux les indications glanées çà et là dans les documents. Ce répertoire se divise en deux parties : monastères antérieurs aux Croisades (tous en Palestine) et monastères de l'époque des Croisades. Pour cette seconde catégorie, de beaucoup la plus nombreuse, la liste suit l'ordre géographique. Nous avons ainsi : les couvents de l'Asie Mineure (y compris Syrie et Palestine) et de l'empire grec, puis ceux de Constantinople et des environs. Un article spécial est réservé aux monastères cisterciens, et un autre aux abbayes de Bénédictines.

Qu'un catalogue de ce genre ait des lacunes et comporte des compléments ou des rectifications, le R^me Dom Gariador est le premier à le penser. Son travail n'en sera pas moins précieux aux jeunes Bénédictins ou aux autres chercheurs désireux d'apporter leur contribution à cette partie si intéressante de l'histoire de l'Orient latin. Nous signalerions volontiers, entre autres, deux sujets sur lesquels il serait utile de retrouver des documents plus explicites, à savoir : le monastère des Amalfitains au mont Athos, qui existait en 970 et qui avait une succursale à Constantinople (p. 91); et les couvents indigènes de Palestine qui, au dire de Mabillon, auraient adopté la règle de saint Benoît. (*Ibid.*)

S. SALAVILLE.

*
* *

TH. MAINAGE, O. P., *Le témoignage des apostats.* Leçons données à l'Institut catholique de Paris. Paris, G. Beauchesne et J. Gabalda, 1916, in-12, XII-440 pages. Prix : 4 francs.

Le R. P. Mainage, qui avait déjà publié en 1913 une *Introduction à la psychologie des convertis*, puis, en 1914, la série de ses leçons sur *la psychologie de la conversion*, a poursuivi son programme en ce nouveau recueil. « La conversion et l'apostasie sont deux faces d'un seul et unique problème : le problème de la foi dans ses rapports avec les lois de la psychologie humaine. » (P. VII.) En dix

leçons, d'une clarté toute française, le distingué Dominicain a exposé à ses auditeurs de l'Institut catholique de Paris ce problème de l'apostasie; et parce qu'il l'a fait en apologiste catholique, il a intitulé son recueil « le témoignage des apostats ». Pour s'être placé au point de vue apologétique, le docte professeur n'en aborde pas moins franchement la grave question que semble poser, devant certains esprits, le fait des apostats. « La religion de Jésus-Christ représente-t-elle, oui ou non, la dernière étape que l'homme, en quête de la vérité religieuse, doit parcourir? Peut-on aller plus loin? Peut-on vraiment dépasser le catholicisme? C'est au cœur même, et sur le point le plus sensible de ce grand et vital débat que porte « le témoignage des apostats. » (P. 9.) Après un exposé d'ensemble des « causes psychologiques de l'apostasie » (p. 40-79), le R. P. Mainage présente, en cinq leçons successives, ce qu'il appelle « la série des principaux types d'apostats ». Le titre même de ces cinq chapitres suffit à montrer combien ces fortes pages précisent et concrètent le sujet. La tyrannie des passions : Martin Luther. L'attrait du merveilleux : Julien l'Apostat. L'esprit de domination : Lamennais. L'étroitesse intellectuelle : Calvin. L'émiettement intellectuel : Renan.

Quand on a parcouru « cette galerie de portraits dont les personnages incarnent une période de l'histoire religieuse » (p. 79), il est plus facile d'aborder la question générale touchant la sincérité des apostats (p. 308-352), les rapports entre apostasie et conversion au point de vue de la psychologie religieuse (p. 353-399), et enfin l'utilisation apologétique du fait de l'apostasie (p. 400-439) : ceci forme la dernière leçon, elle s'intitule « les Apostats, témoins de la vérité catholique », et cette conclusion explique le titre même du volume.

G. RIEUTORT.

*
* *

Mgr TISSIER, évêque de Châlons, *Le fait divin du Christ expliqué aux gens du monde* Paris, P. Téqui, 1918, in-12, XL-271 pages. Prix: 3 fr. 50.

La guerre, qui amena à Châlons des auditeurs de toute sorte, inspira à Mgr Tissier, un des prélats qui ont glorieusement porté le titre « d'évêques du front », de se faire, pendant les répits des batailles, apologiste populaire. Le présent recueil contient les conférences données sur le fait du Christ dans l'Evangile et dans l'histoire.

On ne saurait trop recommander aux missionnaires de lire et faire lire ces pages démonstratives et éloquentes où Jésus-Christ est présenté sous les divers aspects de son œuvre divine, qui servent précisément de titres à chacune des conférences : le Messie, le Thaumaturge, le Prophète, l'Orateur, le Docteur, le Saint, le Père, le Martyr, le Ressuscité, le Maître.

L. MONASTIER.

*
* *

E. LÉVESQUE, *Nos quatre Evangiles : leur composition et leur position respective.* Paris, G. Beauchesne, 1917, in-12, VIII-352 pages. Prix : 3 fr. 50.

Les études qui forment ce volume ont paru, pour la plus grande partie, dans la *Revue pratique d'apologétique* ou dans la *Revue biblique* : c'est déjà dire leur haute valeur scientifique. L'auteur, professeur d'Ecriture Sainte au Séminaire Saint-Sulpice, a voulu expliquer la manière dont les Evangiles ont été composés et montrer « que les Synoptiques ne peuvent être compris sans le quatrième Evangile, ni ce dernier sans les trois premiers. Bien que leur but et leur plan soient très différents, ils se complètent et s'expliquent mutuellement ». (P. 2.)

L'exposé des principes se ramène à trois chefs : la première prédication aposto-

lique, la composition des Synoptiques, la position du quatrième Evangile. Une dernière et plus longue partie fait l'application de ces principes, en montrant comment les Synoptiques et saint Jean permettent de reconstituer la vie de Jésus-Christ selon une suite chronologique et un développement normal très satisfaisant. « Si les concordes tentées entre les deux récits sont restées jusqu'ici artificielles et peu satisfaisantes, c'est qu'on ne s'était pas rendu compte d'abord du vrai plan des trois premiers Evangiles. » (P. VIII.) La clé de la narration synoptique, c'est la division quadripartite : le baptême, la Galilée, le voyage à Jérusalem, la dernière semaine terminée par la mort et la résurrection. Cette division, les trois Synoptiques l'ont prise à la catéchèse orale. « Ils l'ont religieusement gardée, et sous aucun prétexte ils n'ont voulu la briser, bien qu'elle eût ses inconvénients au point de vue historique. » (P. 52.) Quant au quatrième Evangile, un de ses buts « — non le principal, mais but réel et reconnu des anciens — est de nous apprendre à lire les Synoptiques ».

Ainsi, bien des contradictions apparentes s'expliquent. « Ce n'est pas qu'on puisse arriver à déterminer une place et une date pour tous les faits ou miracles, pour toutes les paroles du Sauveur. Il en reste un certain nombre en suspens, par exemple en saint Matthieu : IX, 27-33; XX, 1-16; XXII, 1-14; XXV, 14-46, faute de données fournies par les évangélistes qui, n'ayant point nos préoccupations de précision historique, ont suivi plus d'une fois un ordre purement logique sans laisser dans le récit rien qui permette de fixer la véritable place. Saint Luc, cependant, nous fournit le moyen de remettre en leur vrai contexte les additions qui entrent à titre de complément dans les grands discours du premier Evangile » (P. 271.) Cette démonstration spéciale, tendant à expliquer par saint Luc les passages cités de saint Matthieu, a donné lieu à une étude séparée, parue dans la *Revue biblique* en 1916, et que M. Lévesque a insérée à la fin de son volume.

Cet excellent livre, de science très approfondie et très française, sera fort utile aux professeurs comme aux élèves des Séminaires ou des Universités catholiques, aux membres du clergé et à tous ceux qui désirent mieux comprendre l'Evangile pour le mieux aimer.

L. MONASTIER.

*
* *

P. AVENEL, *Les aspects de la prédication de Jésus d'après les trois premiers Evangiles*. Paris, Bloud et Gay, 1918, in-12, 290 pages. Prix : 3 francs.

Ce n'est pas l'un des moindres mérites des bons travaux, que d'en provoquer d'autres. M. l'abbé Paul Avenel, vicaire à la Madeleine, à Paris, rend déjà ce témoignage aux études de M. Lévesque : elles l'ont beaucoup aidé dans la préparation de son volume. La prédication de Jésus ne nous est présentée ici que d'après les trois Synoptiques, saint Jean ayant paru « assez riche pour fournir à lui seul matière à un second volume » (p. 47). En attendant cette seconde partie, qui complétera son analyse du contenu des Evangiles, on trouvera dans le présent recueil l'exposé méthodique des faits et enseignements renfermés dans le plan quadripartite des trois Synoptiques : le baptême, la Galilée, le voyage à Jérusalem, la dernière semaine terminée par la mort et la résurrection. La prédication galiléenne étant plus étendue, occupe aussi plus de place dans cet exposé. Les trois phases en sont considérées successivement : l'enseignement dans les synagogues, le discours sur la montagne, les paraboles du lac. On y rattache tout naturellement les épisodes de ce ministère galiléen : la légation envoyée par saint Jean-Baptiste, les saintes femmes, la mission des Douze, la mort du Précurseur, la confession de Pierre à Césarée, la Transfiguration, la première multiplication des pains et la marche sur les eaux. Au voyage en Pérée

et vers Jérusalem se rattachent la mission des soixante-dix disciples, la belle prière au Père révélateur, le second cycle des paraboles (celui de la miséricorde divine et de la piété chrétienne) et quelques épisodes du voyage : le *Pater*, le jeune homme riche, les petits enfants, l'annonce de la Passion, les fils de Zébédée et leur mère.

Une critique de détail et, si je puis dire, d'ordre matériel. L'ouvrage de M. Avenel s'ouvre par une « Préface » de 47 pages, qui seraient beaucoup mieux intitulées *Introduction* ou *Notions préliminaires*.

Une « prière finale » (p. 285) nous apprend que ce livre a été conçu par le prêtre-soldat qui en est l'auteur, « dans un hôpital d'évacuation quand tonnaient les canons de la Bassée et de Notre-Dame de Lorette, puis rédigé à Troyes au chevet des tuberculeux ». Nous tenions à relever cette note, à l'éloge de celui qui l'a écrite. Puisse son livre, livre à la fois de science et d'apostolat, guider un grand nombre d'âmes dans la lecture de l'Evangile!

L. Monastier.

*
* *

M.-J. Lagrange, O. P., *Etudes bibliques : Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande.* Paris, J. Gabalda, 1918, in-12, xx-336 pages. Prix : 4 francs.

Un livre du R. P. Lagrange ne se résume pas, surtout quand il constitue lui-même, comme celui-ci, une sorte de précis des résultats de tout un long enseignement. Il faut lire ces dix leçons données à l'Institut catholique de Paris en 1917-1918 par l'éminent directeur de l'Ecole biblique et de la *Revue biblique*. Nous nous bornerons à en signaler les titres. L'exégèse de l'Eglise catholique; le pseudo-mysticisme de Luther; l'accusation d'imposture par les déistes; les explications naturalistes du rationalisme éclairé; l'interprétation mythique de Strauss; la critique des origines chrétiennes par l'école de Tubingue; le compromis des libéraux; la découverte par J. Weiss du messianisme eschatologique; l'école du syncrétisme judéo-païen : tels sont les sujets de ces conférences, qui aboutissent à des conclusions intéressant non seulement l'exégèse, mais aussi l'ensemble des sciences religieuses.

A noter spécialement, sur la délicate question des rapports scientifiques entre travailleurs français et allemands avant et après la guerre, les réflexions pleines de sagesse que le R. P. Lagrange a insérées dans son Avant-propos, notamment p. xiv-xix. Il y a là quelques idées, très simples, sans doute, mais que l'on est parfois tenté d'oublier, et dont l'opportunité bénéficiera de l'autorité de l'éminent exégète. Citons-en quelques lignes, pour accentuer l'importance que nous attachons à cette remarque. « ... Revenons aux mots fatidiques que la France prononce avec étonnement depuis trois ans, comme si elle ne les avait pas connus dans sa propre histoire : travail et organisation du travail... Et certes, nous n'avons pas à les imiter servilement pour faire aussi bien qu'eux (les savants allemands). Nous n'avons qu'à revenir à nos anciennes traditions... Se défiât-on des conclusions, on apprendra souvent quelque chose d'un travail persévérant, d'une curiosité toujours en éveil, de la manie, peut-être exagérée, mais utile, de multiplier les références et les indications bibliographiques... »

La nature du sujet ainsi touché excusera cette digression dans l'annonce d'un livre que nous ne saurions trop recommander.

S. Salaville.

*
* *

J. Tixeront, *Précis de Patrologie*. Paris, J. Gabalda, 1918, in-12, xi-514 pages. Prix : 5 francs.

« Ce livre est, en partie, le fruit des loisirs que la guerre m'a donnés, et il est

aussi, à sa façon, un livre de guerre. » C'est en ces termes que s'exprime l'auteur. Doyen de la Faculté catholique de théologie à Lyon, ayant occupé depuis plus de vingt ans la chaire de théologie patristique, avantageusement connu par sa remarquable *Histoire des dogmes* en trois volumes, M. Tixeront était admirablement préparé à rédiger un *Précis de Patrologie*, et ses « loisirs de guerre » nous auront valu un bon livre depuis longtemps désiré. Signaler sa publication, c'est déjà le recommander. Quant aux légères critiques ou observations de détail auxquelles il pourrait donner lieu, ce sera à l'œuvre d'enseignement dont il sera le manuel qu'il appartiendra de les colliger et de les signaler pour le perfectionnement progressif des éditions prochaines. Pour l'ensemble, on peut faire confiance à la compétence de l'auteur ainsi qu'à son bon renom scientifique et littéraire. Empruntons-lui plutôt à lui-même l'exposé de ce qui a été son intention.

« Mon intention, écrit-il, n'a pas été de composer un gros ouvrage d'érudition. Des ouvrages de ce genre existent déjà chez nous ou ailleurs, et les spécialistes sauront bien les trouver. Les lecteurs que j'ai eus en vue sont d'abord les séminaristes et les prêtres, pour qui la connaissance des Pères de l'Eglise est un complément de leur science théologique et historique; puis les laïques qui désirent joindre à leurs études des littératures profanes une étude au moins sommaire de l'ancienne littérature chrétienne, et aussi cette armée de jeunes canditats et candidates aux brevets d'instruction religieuse qui doivent, d'après leurs programmes, posséder sur ce sujet des notions élémentaires, sans doute, mais exactes et précises. »

Nous croyons, en effet, que le *Précis de Patrologie* de M. Tixeront pourra donner satisfaction à ces diverses catégories de lecteurs, pour le plus grand avantage des bonnes études religieuses et, par conséquent, de la religion elle-même.

S. Salaville.

*
* *

Mgr P. Batiffol, *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*. Paris, J. Gabalda et A. Picard, 1919, in-12, vi-329 pages. Prix: 4 francs. — *Leçons sur la Messe*, Paris, J. Gabalda, 1919, xii-330 pages. Prix : 4 francs.

Ces deux nouveaux ouvrages de Mgr Batiffol seront bien accueillis de tous ceux qui aiment les études de liturgie et d'archéologie chrétienne. Le premier réunit, sous un titre général, divers articles qui apprendront beaucoup à tous leurs lecteurs, ceux-ci fussent-ils eux-mêmes des spécialistes. Le second est la rédaction de dix leçons données à l'Institut catholique de Paris en 1916.

Les *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne* s'ouvrent par une « Introduction au pontifical romain », où est très doctement examinée la part qui revient à Guillaume Durand, évêque de Mende, dans la compilation de ce recueil; c'est entre 1292 et 1295 qu'il faut dater le Pontifical de Durand.

Viennent ensuite cinquante pages sur « le costume liturgique romain ». Celui-ci « est pour la *linea* ou aube, pour la *planeta* ou chasuble, pour la *dalmatica* ou tunique riche, la continuation du costume civil romain du ive siècle. Les accessoires, comme la *mappula* ou manipule, comme *l'orarium* ou étole, héritées du même vestiaire romain, ont été un peu dénaturés, stylisés, et sont devenus des insignes. Le pallium est seul originairement un insigne, mais tardif, et emprunté par le Siège apostolique à l'épiscopat de l'Orient grec. Le *cingulum* et l'amict ont été pris plus tard au costume monastique, qui fut primitivement le costume des *humiliores* » (p. 83).

Le protocole conciliaire ou règlement des conciles a été, lui aussi, emprunté

par l'Eglise au monde romain. On a pris le règlement des assemblées romaines délibérantes (p. 84-153).

« Les présents de saint Cyrille à la cour de Constantinople » pour rentrer en grâce avec elle: tel est le sujet de la quatrième étude. La cinquième est intitulée : « Un souvenir du royaume wisigoth de Toulouse (412-507) dans une Messe mozarabe. »

A propos de « la Chandeleur (p. 193-215), Mgr Batiffol montre que la fête du 2 février n'est pas une substitution chrétienne à la fête païenne des Lupercales. C'est « un anniversaire institué dans l'Eglise de Jérusalem, adopté par l'Eglise byzantine au temps de Justinien, caractérisé par le symbolisme des cierges ardents, passé à Rome, avec sa date, sa signification, son symbolisme, au cours du VIIe siècle ».

Enfin, le recueil se termine par trois intéressants articles concernant l'église cathédrale de Paris au VIe siècle, l'*Expositio liturgiæ gallicanæ* attribuée à saint Germain de Paris, le Bréviaire parisien de 1736 et le pape Clément XII.

On eût aimé qu'une bonne table alphabétique fût ajoutée, pour aider à tirer le plus grand profit possible de ces pages si clairement érudites.

Les *Leçons sur la Messe* s'inspirent de la même méthode de précision historique et de continuel recours aux textes. Mais leur rédaction, en vue d'un enseignement de haute vulgarisation, les rend accessibles à un plus grand nombre de lecteurs encore que le volume précédent. La simple transcription des titres suffira à indiquer le contenu du livre : l'ordinaire de la Messe du Missel romain; le cadre de la Messe romaine antique; le cérémonial de l'*Ordo romanus I*; la Messe des catéchumènes; l'Offertoire; les traits essentiels du Saint Sacrifice; le Canon romain; la sainte Communion. Il faut lire ces pages lumineuses, sans oublier l'épilogue final (p. 304-326) où, sous le très précis résumé présenté par le savant conférencier, on sent la chaude parole du prêtre et de l'apôtre désireux d'aider les fidèles à « mieux entendre la Messe ».

Une petite note de la page 261 demanderait peut-être une courte explication. Il y est dit que, « par amour des Grecs, certains parmi nous ont parlé de l'Epiclèse orientale avec trop de faveur ». A tort ou à raison, le signataire de ce compte rendu s'est cru visé par cette allusion; mais cette remarque personnelle — est-il besoin de le déclarer? — ne m'enlève rien de mon admiration pour le bon et beau livre de Mgr Batiffol, ainsi que pour l'excellence de son apostolat intellectuel en faveur de la liturgie.

S. SALAVILLE.

∴

Mgr R. NETZHAMMER, archevêque de Bucarest, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha* (= Les antiquités chrétiennes de la Dobroudja). Bucarest, Socec et Cie, 1918, in-8°, VII-224 pages.

Mgr Netzhammer, archevêque catholique de Bucarest, est depuis longtemps bien connu du monde savant pour de remarquables études publiées à part ou en divers recueils sur les antiquités chrétiennes de la Roumanie, et que notre revue a toujours signalées avec la plus respectueuse sympathie. Le présent ouvrage est un travail d'ensemble où un heureux concours de circonstances a permis à l'éminent prélat d'exposer comme une synthèse de ses précédents travaux. La direction du musée de Bucarest ayant entrepris depuis 1911 des fouilles méthodiques dans la Dobroudja, on chercha tout naturellement à coordonner les résultats obtenus. Le choix de Mgr Netzhammer pour cette tâche de coordination est tout à l'honneur du savant prélat, mais aussi tout à l'honneur des autorités roumaines, qui n'ont pas hésité à confier ce soin à un archevêque

catholique. Celui-ci fut, du reste, invité à présenter aux étudiants en théologie de l'Université, dans une série de leçons données du 8 au 20 avril 1918, ce qu'il appelle « une page peu connue, mais fort intéressante, de l'histoire de l'Eglise » (p. VII).

Nous devons nous borner ici à énumérer seulement les titres de paragraphes que renferme cette intéressante page d'histoire ancienne de l'Eglise. On y étudie successivement : la christianisation de la province de Scythie; les martyrs de Tomi (Constanza); Halmyris et le premier évêque de Tomi; Bretanion et la province ecclésiastique de Scythie; les évêques Gerontius et S. Théotime; l'évêque Timothée de Tomi à Ephèse; l'évêque Jean et les hérétiques; les évêques Alexandre et Théotime II; l'évêque Paterne et les moines scythes; l'évêque Valentinien et la querelle des Trois-Chapitres; la métropole de Tomi; anciennes épitaphes chrétiennes à Tomi; Axiopolis; à l'angle Nord-Est de la province ecclésiastique; le christianisme dans la région; les communautés chrétiennes sur la côte du Pont; Tropœum, la ville des basiliques. Un Index alphabétique très complet, où les noms propres contenus dans les inscriptions sont notés en italique, aidera beaucoup tous ceux qui, au cours d'une étude, auront à chercher un renseignement dans ce volume. Mais le simple relevé de la table des matières indique déjà suffisamment la très haute valeur d'une monographie de ce genre en matière d'histoire ecclésiastique. L'ouvrage est illustré de 81 gravures documentaires : cartes, plans, reproductions d'inscriptions ou d'objets divers trouvés au cours des fouilles en Dobroudja.

Puisse le bel exemple du savant archevêque de Bucarest susciter à travers l'Orient des imitateurs de cette activité scientifique, qui permettrait de refondre plus rapidement l'*Oriens christianus* de Le Quien, et qui serait, à sa manière, un excellent apostolat en faveur de l'unité ecclésiastique!

S. SALAVILLE.

*
* *

M. JUGIE, *La vie et les œuvres du moine Théognoste* (IXe *siècle*), *son témoignage sur l'Immaculée Conception* (Extrait du *Bessarione*). Rome, 1919, in-8°, 15 pages.

Le moine byzantin Théognoste est une des belles figures catholiques du temps de Photius. Ami fidèle du patriarche saint Ignace, il joua un rôle important entre celui-ci et Rome, où il vint, après le conciliabule de 861, porter la cause du patriarche légitime. Théognoste séjourna dans la Ville Eternelle jusqu'à l'avènement de Basile Macédonien (868), qui avait relégué Photius dans un monastère et rétabli Ignace sur son siège. L'archimandrite byzantin ne tarda pas, d'ailleurs, à retourner à Rome quelque temps après, avec mission d'y faire régler l'affaire des ordinations photiennes. Puis le silence se fait complet sur ce personnage si sympathique, qui eut la confiance et l'affection de deux Papes, saint Nicolas Ier et Hadrien II, comme en font foi les lettres de ces deux pontifes.

La *Patrologie grecque* de Migne donne de Théognoste un discours sur la Toussaint et le *Libellus ad Nicolaum Papam in causa Ignatii*, t. CV, col. 849, 862. Le codex 763 du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris lui attribue une homélie sur la Dormition de la Sainte Vierge, que le R. P. Jugie doit éditer prochainement dans la *Patrologia orientalis* Graffin-Nau et dont il donne, en attendant, un résumé succinct. Enfin, il est possible qu'il faille identifier avec notre moine byzantin le mélode Théognoste, auteur du pieux *Office de la Sainte Communion* que renferme le livre liturgique appelé *Horologion*.

Le R. P. Jugie termine son article en attirant l'attention des théologiens sur un passage remarquable de l'homélie sur la Dormition, où Théognoste affirme très nettement la perpétuelle sainteté de Marie. Voici cet intéressant témoignage :

Il convenait, oui, en vérité il convenait que Celle qui, dès le premier instant, grâce à une prière sainte, avait été conçue saintement (ou plus exactement : *par une action sanctificatrice) dans le sein d'une mère sainte, et qui, sainte qu'elle était, avait, après sa naissance, été nourrie dans le Saint des saints, qui par le message d'un ange avait reçu le privilège d'une conception sainte, et avait eu pareillement un enfantement saint, il convenait, dis-je, que celle-là obtînt une dormition sainte. Car celle dont le commencement est saint, de celle-là aussi le milieu (*c'est-à-dire : *la suite de la vie) est saint, sainte la fin, et sainte toute l'existence.* Comme le lecteur l'aura remarqué, Théognoste ici « suppose admis le privilège de la conception immaculée et s'en sert comme d'une majeure pour conclure au privilège de l'Assomption glorieuse ». On le voit, le catholicisme de ce contemporain de Photius était un catholicisme de doctrine autant que de dévouement au Saint-Siège, et il faut savoir gré au R. P. Jugie de nous l'avoir révélé.

S. Salaville.

* * *

Emereau, Etudes critiques de littérature et de philologie byzantines : *Saint Ephrem le Syrien, son œuvre littéraire grecque.* Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, Secrétariat des *Echos d'Orient,* Bonne Presse, 5, rue Bayard (1918), in-8°, x-162 pages. Prix : 10 francs.

Cette thèse a valu à son auteur, après soutenance en Sorbonne, le 15 juillet 1919, d'être reçu docteur avec la mention « très honorable ». Une si élogieuse distinction académique nous met à l'aise, on le comprendra, pour signaler l'ouvrage d'un jeune confrère qui, sans être actuellement « de la maison » à proprement parler, a cependant plusieurs fois déjà signé telles pages dans notre revue.

C'est la publication, par M. Sylvius-Joseph Mercati, en 1915, d'un premier fascicule des Œuvres de saint Ephrem (voir *Echos d'Orient,* mai-septembre 1916, t. XVIII, p. 223-224), qui orienta de ce côté les recherches du P. Emereau. Son étude sur l'œuvre littéraire grecque du diacre d'Edesse est basée sur le recours, indispensable, au syriaque. « C'est dire quelle ampleur le but d'un travail utile et complet sur saint Ephrem est susceptible de recevoir. Il faut aborder des problèmes absolument nouveaux. Il faut chercher à pénétrer les mystères encore inconnus de la fusion dans une même vie politique, sociale, religieuse et littéraire, des deux grandes civilisations sémitique et hellénique. En résolvant, par exemple, la question des origines de la poésie religieuse byzantine par un recours historiquement fondé à la littérature syriaque, à quoi aboutit-on, sinon à la définition, sous un angle très restreint, sans doute, mais cependant très lumineux, des rapports qui unissent le sémitisme chrétien au byzantinisme naissant? C'est là, dis-je, un champ d'études encore en friche. » (P. ix.) Un premier mérite du P. Emereau est d'avoir abordé consciencieusement un tel labeur. C'en est un second d'avoir présenté de la littérature éphrémienne un essai de bibliographie critique qu'il a dû créer de toutes pièces. Mais ce qui fait l'intérêt particulier de la thèse de notre confrère, ce qui semble lui avoir le plus tenu à cœur, c'est de montrer dans l'œuvre grecque de saint Ephrem un centre de nouvelles études de philologie et de littérature byzantines : nouvelle rythmique, comparaison avec l'hymnographie des Mélodes, rapprochements avec la poésie syriaque. Voici sous quelle forme, où la modestie ne nuit en rien à la précision scientifique, l'auteur présente ses conclusions à ce sujet :

La question qui se pose ici est, au fond, solidaire d'autres recherches déjà signalées au cours de cette étude. A vrai dire, elle est complexe. Ce n'est pas aujourd'hui

qu'elle pourra être résolue, les données nécessaires faisant encore défaut. Le champ s'ouvre néanmoins à de nouveaux aperçus. Des hypothèses se dessinent, funestes peut-être à certaines conclusions tenues jusqu'ici pour définitives. Ces hypothèses, les voici. Les traductions grecques des œuvres de saint Ephrem, basées uniquement sur la loi de l'isosyllabie, fourniraient l'exemple d'une poésie liturgique antérieure à l'hymnographie des Mélodes. Avant que l'homotonie devînt une loi de la poésie religieuse byzantine (et des poésies iambique et anacréontique), l'isosyllabie suffisait déjà à étayer le rythme des premières cantilènes liturgiques. Ce qu'elle avait pu faire pour les hymnographies hébraïque et syriaque, elle le pouvait faire aussi par voie de traduction et d'emprunt pour l'hymnographie grecque. Au IVe siècle, d'ailleurs, l'accent est encore loin de son triomphe définitif sur la quantité; et quand les Mélodes font appel à ses services, il a effectivement remplacé la prosodie dans tous les genres de poésie. Ce faisant, ils se comportent comme les auteurs de vers politiques. Non que l'hymnographie byzantine s'identifie au genre de ces vers. Elle s'en distingue, mais par des caractéristiques autres que l'homotonie. Ainsi, l'élément essentiel de toute poésie chantée, et, si je songe à la fonction sacerdotale de l'aède antique, je dirai : de toute poésie liturgique, païenne ou chrétienne, à quelque littérature qu'elle appartienne, c'est *la matière du rythme*, c'est l'isosyllabie. L'élément quantitatif ou tonique ne vient qu'en second lieu. A ces réflexions si importantes, qui annoncent de nouveaux progrès pour les études hymnographiques, j'en joindrai une dernière plus générale et plus concise. *La poésie des Mélodes provient de deux sources. Elle tient son genre et ses formes littéraires de la littérature syriaque. Elle tient sa métrique, ou plutôt sa loi de l'homotonie* — la loi de l'isosyllabie étant commune à toutes les poésies — *de l'évolution historique de l'art poétique grec* (p. 120-121).

Comme en témoignent ces conclusions, le livre du P. Emereau marque un réel progrès dans la si intéressante étude des origines de l'hymnographie byzantine. L'examen attentif des traductions grecques de saint Ephrem lui a permis d'apporter de notables rectifications aux érudites conjectures de Pitra, de Stevenson, de W. Christ et du R. P. Edmond Bouvy, qui reste d'ailleurs, pour le nouveau docteur, un initiateur et un maître.

Il était assez naturel que les œuvres d'un saint, « dont la popularité fut énorme », exerçassent une influence profonde aussi sur l'Homélistique chrétienne. Le P. Emereau consacre un chapitre à ce sujet spécial.

Cette influence fut telle, déclare-t-il, que le *Kontakion* byzantin, comparable à la *Mimrâ* syriaque pour son caractère dramatique, est lui-même une « prédication poétique » issue de la tradition homilétique syro-grecque. Point de vue fort intéressant, qui est confirmé par de suggestifs rapprochements entre saint Romanos et saint Ephrem (p. 102-107), où nous retrouvons, bien avant nos *Mystères* du moyen âge, « la mise en scène de l'office du jour ».

Pour le dire en passant, il y aurait sans doute, dans cette comparaison entre les premiers *kontakia* byzantins et les *mystères* du moyen âge, matière curieuse d'investigation pour de jeunes esprits à la recherche de sujets inexplorés. Le P. Emereau ne pouvait guère s'y arrêter sans sortir des limites qu'il s'était fixées ; mais son érudition philologique est bien trop avertie, et, au sens le plus plein du mot, trop française pour ne pas avoir souligné d'un trait sympathique cet attachant aperçu. « S'ils eussent été grands clercs, écrit-il p. 102, les confrères de la Passion, au moyen âge, auraient pu, au lieu de la Passion de Jean Michel, jouer celle de Romanos. Car nous voici en pleins *mystères*. »

Philologue, notre confrère ne cesse jamais de l'être tout le long de son volume. Mais là où il en fait œuvre le plus *ex professo*, c'est dans le chapitre intitulé : *Contribution philologique de l'Ephrem grec à l'étude de la grammaire grecque historique* (p. 123-144). Il y a là une série d'observations très remarquables sur la grécité biblique et la grécité éphrémienne, le vocabulaire

de l'Ephrem grec, un lexique des mots préférés, des néologismes en formes rares, un précis de grammaire, travail patient et lumineux qui avait d'abord été présenté, sous la forme d'une conférence en deux leçons, à l'*Ecole pratique des hautes études* (cours de philologie byzantine et néo-grecque) sous la direction de M. Jean Psichari. L'Annuaire 1917-1918 de l'Ecole des hautes études a rendu compte de cette conférence en termes fort élogieux :

Esprit méthodique, meublé, clair et précis, dans cette conférence remarquable il (M. Emereau) a fait preuve des connaissances les plus exactes en matière hébraïque et syriaque; de plus, en matière de grec post-classique, puisqu'il a pu nous signaler, dans les versions grecques datées de saint Ephrem, des particularités importantes, des formes dont on ne connaissait pas exactement l'apparition dans l'histoire du grec. On avait surtout, en l'écoutant, l'impression agréable d'un jeune savant calé dans tous les recoins.

La même méthode de comparaison entre le grec et le syriaque a inspiré le dernier chapitre sur la rhétorique éphrémienne. « L'image, qu'on l'appelle allégorie ou métaphore, est comme la moelle du langage sémitique. Si cela est, c'est bien une âme syrienne qui s'exhale dans les milliers de figures et de comparaisons dont les strophes de l'Ephrem grec se parent... » (p. 145-146). La phrase « n'est rien moins que grecque ». Deux vices surtout l'affligent : le pléonasme et l'anacoluthe. Au nombre des lieux communs où s'alimente la stylistique éphrémienne, le P. Emereau place la σύγκρισις ou comparaison, l'ἐκφρασις ou description, et la thrène ou élégie. Ces indications n'ont évidemment pas la prétention d'être complètes, pas plus que la rapide allusion faite à l'influence de la sophistique païenne (p. 154).

« La fortune actuelle de l'Ephrem grec est attachée à des scolies métriques contenues en bonne partie dans les manuscrits relatifs au *Sermo alius in Patres defunctos* » (p. 38). Rétablir ce sermon dans sa forme métrique, c'est donc l'application la plus immédiate et la plus intéressante qui puisse être faite dans le sens de ces scolies. On saura gré au P. Emereau d'avoir entrepris cette reconstitution textuelle pour donner une idée complète de la nouvelle rythmique découverte dans l'Ephrem grec. Si l'on songe que l'auteur de ce travail se rendait aux manuscrits sous les coups de la grosse « Bertha », on comprendra sans peine que cette reconstitution soit présentée seulement à titre provisoire. « Les vicissitudes de la guerre ne m'ont pas permis de consulter tous les *Codices* de la Bibliothèque Nationale. Je regrette en particulier de n'avoir pu étudier le *Codex Ephræmi rescriptus* (Par. gr. 9) où le sermon se trouve reproduit sur le texte biblique. Les bombardements dont Paris a souffert ont imposé certaines mesures de protection au département des mss. comme ailleurs. Quant à ceux des bibliothèques étrangères, ils m'ont été signalés, mais ne m'ont pas été accessibles. On verra donc dans ces textes plus ou moins bien remis en forme des documents précieux, sans doute, mais *sans valeur absolue.* » Simple travail d'approche, par conséquent — et l'on ne saurait trop louer le P. Emereau de l'insistance qu'il met à souligner ce caractère, — mais travail d'approche aussi consciencieux que possible, et auquel nous sommes très portés à croire que la documentation ultérieure n'enlèvera rien de sa grande valeur.

En dépit de l'étendue déjà donnée à ce compte rendu, le lecteur, je le crois, me sera reconnaissant, puisqu'il s'agit, d'ailleurs, d'un collaborateur de cette revue, de lui citer *in extenso* la page où le jeune lauréat de la Sorbonne expose ses conclusions. On aura ainsi sous les yeux, avec un spécimen de la manière à la fois très scientifique et très lucide dont le sujet est traité, l'ensemble des résultats importants auxquels aboutit cette étude.

Ces pages se résument d'un mot. Elles ne sont qu'une ébauche de ce que la plénitude de leur objet est capable de produire dans le domaine encore inexploré de la littérature byzantino-sémitique. Saint Ephrem est le saint et le docteur national des Syriens. Il est pour eux ce que saint Chrysostome est pour les Grecs, ou saint Augustin pour les Latins. Si sa vie aux sources abondantes est si peu connue, c'est qu'au fond les études syriennes, nées depuis un demi-siècle à peine, n'ont pas encore reçu leur plein développement. Seule, l'éclosion tardive de ces études peut expliquer le fait singulier que le nom de saint Ephrem soit absent du calendrier romain de l'Eglise universelle. Dans le mouvement intellectuel créé ainsi autour de la littérature syriaque, il est naturel que l'auteur le plus étudié ait été saint Ephrem. Il est naturel que son œuvre ait fait centre. Mais l'histoire de cette œuvre nous apprend que la personnalité littéraire du diacre d'Edesse est multiple : il existe un Ephrem syriaque, un Ephrem grec, un Ephrem arabe, un Ephrem arménien, un Ephrem copte. Tant le travail de la traduction a été abondant, tant l'original a dû avoir de célébrité dans l'Orient byzantin!

L'Ephrem grec qui nous occupe ici est un inconnu.

1° Tout d'abord, c'est un poète. De l'examen de nombreux manuscrits chargés de scolies métriques jusqu'ici inaperçues ou incomprises, il ressort que son texte est rythmé.

2° Ce texte (publié par les Assémani de Rome comme de la pure prose) doit être reconstitué dans sa teneur métrique. Une première reconstitution, comprenant trois homélies, a paru dans la nouvelle édition des œuvres de saint Ephrem entreprise par M. S.-J. Mercati. C'est la base de cette étude.

3° Cet Ephrem grec représente une œuvre de traduction faite sur des originaux syriaques. En même temps, se révèle chez lui une personnalité nettement marquée, dont l'unité des sujets traités et l'unité de métrique, de grammaire, de style, sont les traits principaux. Quant à la date de son apparition, on doit la fixer au IVe siècle. Cette antiquité repose sur un témoignage irréfragable : il est prouvé que saint Grégoire de Nysse, dans son discours sur la *Divinité du Saint-Esprit*, s'est servi de l'Ephrem grec.

4° L'art poétique de l'Ephrem grec peut se résumer en trois points : *a*) existence de petites lignes ou κῶλα *isosyllabiques*, dont la facture est étrangère à toute considération d'accent, de quantité ou de clausules rythmiques ; ces κῶλα sont des heptasyllabes ou des tétrasyllabes ; — *b*) union des κῶλα isosyllabiques, d'après le sens et le rythme, en vue de réaliser de longues lignes rythmées, et, par ces dernières, d'obtenir des *systèmes strophiques* : dans ces systèmes, le sens et le rythme se maintiennent étroitement unis et forment, au cours de leur développement, des pauses-césures servant à déterminer l'isocolie des strophes ; — *c*) intervention du *parallélisme* comme élément essentiel de la nouvelle rythmique : il se vérifie entre les vers d'une même strophe et entre les strophes elles-mêmes.

5° Le genre dramatique, qui caractérise l'homélistique grecque chrétienne du Ve siècle, relève de l'influence profonde exercée en Orient par les œuvres de saint Ephrem. Il inaugure « cette prédication poétique » dont les *kontakia* byzantins et les *mimrê* syriaques (ou les λόγοι grecs) sont des types jumeaux. Ce rapport entre *kontakia* et *mimrê* est d'ailleurs mis en pleine lumière par la dépendance intellectuelle indéniable qui fait de saint Romanos le Mélode le disciple enthousiaste du diacre d'Edesse.

6° L'étude des œuvres de saint Ephrem apporte à l'histoire des origines de l'hymnographie byzantine d'importantes contributions. Non seulement elle établit que le *kontakion* est un genre littéraire né dans l'Eglise orientale, sous l'influence de la littérature syriaque, mais elle démontre encore que l'Ephrem grec a pu créer une poésie liturgique antérieure à celle des Mélodes, par la seule vertu de son rythme isosyllabique. Elle aboutit ainsi à une conclusion ferme : l'hymne liturgique byzantine emprunte son genre et ses formes littéraires à la poésie syriaque, et adapte à ce genre, à ces formes, la rythmique tonique qui, à cette époque, a définitivement remplacé la prosodie classique.

7° La langue de l'Ephrem grec présente à peu près les mêmes caractères que la grécité biblique. Ce n'est pas celle d'un atticiste. Ce n'est pas celle non plus d'un écrivain vulgaire. L'Ephrem grec appartient en réalité à une époque de transition : de là la richesse linguistique de sa κοινή. En somme, même au point de vue de la langue, sa place dans l'histoire est à l'aube des temps byzantins, c'est-à-dire au IVe siècle.

8° La composition des homélies métriques de l'Ephrem grec est soumise aux règles d'une rhétorique parfaitement caractérisée, d'inspiration purement biblique. Tourmenté, abondant, maniéré, le style qu'elle présente est remarquable surtout par son luxe d'images, en quoi il trahit son origine sémitique, en quoi il n'est rien moins que grec. Enfin, rien ne révèle mieux l'existence et la nature de cette rhétorique que certains lieux communs sans cesse exploités, et d'une fécondité prodigieuse.

Ces quelques conclusions s'appuient sur l'œuvre littéraire d'un auteur qui sort à peine du tombeau. S'il est téméraire par le fait de leur attribuer un caractère définitif, du moins est-ce sagesse d'en relever l'importance et d'en demander la critique à tous ceux qu'intéresse la résurrection de l'Ephrem grec (p. 158-160).

Et maintenant, on trouvera sans doute que j'ai bien mauvaise grâce à exprimer deux regrets portant sur des choses plus ou moins matérielles. Il est fâcheux, pourtant, que le P. Emereau ne nous ait pas donné, à la fin de son volume, un Index alphabétique qui eût été un répertoire très apprécié. Fâcheuse aussi, cette disposition typographique qui fait souvent terminer un chapitre au recto, pour en commencer un autre au recto du feuillet suivant, une page demeurant entièrement blanche au verso. Mais, afin de ne pas m'arrêter sur ces vétilles, je conclurai cette recension par un souhait très fraternel : que le P. Emereau puisse poursuivre avec entrain le beau mais long travail dont il a si bien posé les fondements. Maints passages de son livre laissent deviner qu'il a déjà et qu'il aura de plus en plus beaucoup de nouveau à nous apprendre. Il écrit, par exemple, p. 107 : « L'œuvre de Romanos apparaît, sous le ciel d'Orient, comme le chêne virgilien dont on admire le feuillage et la cime majestueuse, mais dont on n'aperçoit point les racines. Pour les découvrir, il faut creuser. Que l'on creuse, et l'on verra les racines de cette œuvre plonger jusqu'à l'âme étonnamment féconde d'Ephrem. » Nous attendons de lui qu'il « creuse » pour nous mieux montrer encore les racines de ce chêne virgilien qu'a été l'hymnographie byzantine.

S. SALAVILLE.

1260-19. — Imp. P. FERON-VRAU, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIII°.

UN THÉORICIEN DE L'APOSTOLAT CATHOLIQUE AU XVIIe SIÈCLE

Le Carme Thomas de Jésus ou Didace Sanchez d'Avila

Quelles que doivent être les précisions définitives apportées par la conclusion de la guerre mondiale, il est certain que les missions catholiques ont à prendre partout un nouvel essor. Nous voudrions, à cette occasion, rappeler le souvenir d'un religieux espagnol des XVIe et XVIIe siècles, le Carme Thomas de Jésus, qui, sans avoir été lui-même missionnaire au sens ordinaire du mot, fut un ardent promoteur des missions et écrivit, entre autres ouvrages, un important et assez volumineux Manuel du missionnaire.

Après une courte notice biographique de l'auteur, nous présenterons à nos lecteurs cette sorte de Manuel de l'apostolat.

I — NOTICE BIOGRAPHIQUE

Didace Sanchez d'Avila, né à Baeça, dans l'Andalousie, vers 1568, entra à dix-huit ans dans l'Ordre des Carmes déchaussés, à Valladolid, sous le nom de Thomas de Jésus. Il devint prieur de son couvent, puis provincial de Castille et définiteur général de la Congrégation d'Espagne. C'est à lui que les Carmes doivent l'établissement de celles de leurs maisons connues sous l'appellation d'Ermitages. Mis en relation avec ses confrères missionnaires par ses fonctions de provincial et de définiteur général, il conçut le projet d'instituer, au sein même de l'Ordre, une Congrégation spéciale exclusivement destinée aux missions. Mais les difficultés nombreuses que suscitait pareille entreprise ne lui permirent pas la satisfaction de réussir.

Le pape Paul V, qui l'avait en très haute estime, confia au P. Thomas de Jésus le soin d'ériger en France, en Belgique et en Allemagne, des provinces de son Ordre. En 1609, il établit dans les Pays-Bas plusieurs couvents et l'Ermitage de la forêt de Marlagne, près de Namur. Il mourut en réputation de sainteté, à Rome, le 26 mars 1626.

La plupart des écrits du P. Thomas de Jésus ont été réunis sous le titre général : *Opera omnia homini religioso et apostolico utilissima*, en trois volumes in-folio édités à Cologne en 1684; mais plusieurs de ces écrits, sinon tous, avaient déjà été publiés séparément du vivant de

l'auteur. Le plus grand nombre consiste en dissertations sur la vie religieuse et ascétique. Citons les principales :

Expositio in omnes fere regulas ordinum religiosorum, in-folio, Anvers, 1617;

Divinæ seu a Deo infusæ Orationis methodus, libri IV, Anvers, 1623;

Commentaria theologica in quæstiones 171-175 II-II d. Thomæ Aquinatis;

Bibliotheca Carmelitana sive nobilium aliquot Carmelitanæ religionis scriptorum operumque illorum Catalogus; — Methodus examinandi et discernendi spiritualem animæ profectum, in-16, Cologne, 1623.

La liste complète comprendrait encore d'autres traités ascétiques, tant en latin qu'en espagnol, tous très recherchés des bibliophiles (1).

II. LE MANUEL DE L'APOSTOLAT

« De procuranda salute omnium gentium »

L'ouvrage le plus important du P. Thomas de Jésus est celui qu'on pourrait appeler la Somme du missionnaire. Déjà, en 1610, il avait abordé ce sujet de l'apostolat catholique dans un volume intitulé *Stimulus missionum* (in-8°, Rome, 1610). Ce thème lui tenait trop à cœur, pour qu'il ne consacrât point à le développer une partie de sa vie. Trois années plus tard, il publiait à Anvers un in-4° d'un millier de pages sous ce titre un peu diffus : *De procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, hæreticorum, judæorum, sarracenorum, cœterorumque infidelium libri XII, quibus impiissimarum sectarum, maxime orientalium, ritus ad historiæ fidem narrantur, errores ad veritatis lucem confutantur. Accedit pro laborantibus inter infideles brevis casuum resolutio, gratiarum ac privilegiorum compendium, et pro conversis Catechismus, cum indicibus rerum et materiarum copiosissimis. Auctore R. P. Thoma a Jesu, Biatiensi, Ordinis Carmelitarum discalceatorum in Belgio Superiore. Antverpiæ, sumptibus Viduæ et hæredum Petri Belleri, sub scuto Burgundiæ, 1613. Cum gratia et privilegiis.*

Au bas de la dernière page, on lit, de plus, la mention de l'imprimeur André Bacx : *Antverpiæ, Excudebat Andreas Bacx, sumptibus Viduæ et hæredum Petri Belleri, an. 1613.*

La *Summa privilegii*, datée de Bruxelles 16 mars 1613, énonce le titre avec une variante qu'il est utile de signaler parce qu'elle est très

---

(1) On trouvera une liste plus complète des écrits du P. Thomas de Jésus dans les diverses Encyclopédies ecclésiastiques, à l'article concernant cet auteur : par exemple, dans les dictionnaires de Richard et Giraud, de Pianton, etc.

fréquente dans les citations des diverses éditions de l'ouvrage : *Thesaurus sapientiæ divinæ in gentium omnium salute procuranda.*

Ce volume fut réédité en 1652, puis publié une troisième fois dans le recueil des *Opera omnia,* à Cologne, en 1684; cette dernière édition passe pour la meilleure (1).

Comme l'indique déjà suffisamment le titre, ce *Thesaurus* veut être tout ensemble un abrégé de controverse contre les païens, les juifs, les musulmans; une histoire des opinions et des rites des Églises du Levant séparées de Rome, avec la réfutation de leurs erreurs; enfin, un *vade-mecum* pratique à l'usage des missionnaires. Ouvrage à la fois savant et apostolique, duquel faisaient grand cas les papes Urbain VIII et Benoît XIV — ce dernier le cite à deux reprises dans son Encyclique *Allatæ sunt* adressée aux missionnaires d'Orient le 26 juin 1755 (2), — ce recueil a été critiqué avec trop d'aigreur par Renaudot qui, dans la préface du tome V de la *Perpétuité de la foi,* a laissé percer sa mauvaise humeur à travers ces lignes : « Un des livres qui a eu autrefois le plus de vogue en ce genre (*c'est-à-dire en fait de traités pour l'instruction des missionnaires*) est celui de Thomas à Jesu, *de Conversione omnium gentium.* On convient de bonne foi qu'il y a dans ce traité quelques mémoires dont la lecture peut être utile, pourvu qu'elle soit faite avec discernement. Mais il y a tant de confusion, tant de faussetés, tant d'ignorances et tant de contrariétés que, pour en tirer quelque utilité, il faut savoir la matière mieux que ne la savait l'auteur. C'est cependant sur cet ouvrage, et quelques autres encore plus défectueux, que la plupart de ceux qui ont écrit depuis cent ans ou environ ont formé le jugement qu'ils ont fait de la créance et de la discipline des Orientaux touchant les sacrements et les autres articles controversés entre les catholiques et les protestants. » (3)

(1) Hurter, *Nomenclator litterarius Theologiæ catholicæ theologos exhibens ætate, natione, disciplinis distinctos,* ed. 3ª. Innsbruck, 1907, t. III, col. 675-677.

(2) Encyclique *Allatæ sunt,* édition de la Propagande. Rome, 1853, p. 17 et 26.

(3) *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique,* etc. Paris, 1713, t. V, préface; édition Migne, Paris, 1841, t. III, col. 639-640. Voir aussi *Perpétuité de la foi,* t. IV, l. I, ch. 1, *circa finem,* où on lit une critique analogue. Après avoir signalé les excellents ouvrages de Goar, Habert, Arcadius, Allatius et Morin sur les croyances, la discipline et les liturgies des Eglises orientales, Renaudot ajoute : « Ce qui regardait celles-ci (*croyances, discipline, liturgies orientales*) était encore plus obscur. On ne lisait que deux ou trois auteurs qui étaient entre les mains des théologiens, entre autres celui de Thomas à Jesu, *de Conversione omnium gentium,* et il s'y trouvait tant de faussetés et tant de contradictions, qu'on n'en pouvait faire aucun usage; d'autant moins que des liturgies et d'autres offices de ces Eglises, dont quelques-uns avaient été imprimés et traduits en latin, détruisaient la plupart des choses qui se trouvaient dans cet ouvrage. » *Perpétuité de la foi,* édition Migne, t. III, col. 25. Hurter qui, dans son *Nomenclator litterarius Theologiæ catholicæ* (t. III, 3ᵉ édition, Innsbruck,

Que la critique moderne, et même déjà celle de Renaudot, ait à relever bon nombre d'erreurs ou d'inexactitudes historiques dans l'ouvrage du Carme espagnol, nous ne le contesterons point. Mais cela laisse intacte la valeur générale du recueil comme manuel d'apostolat, et nous croyons qu'il y aura profit pour les missionnaires du xxe siècle à faire connaissance avec un auteur qui a eu les faveurs d'un aussi bon juge que Benoît XIV.

Commençons par une rapide analyse de l'ensemble du volume.

Les cinq premiers livres contiennent des généralités sur les missions et les missionnaires : nécessité, dignité et utilité de ce très noble travail (l. I); du rôle des Papes dans la propagation de la foi, du rôle des Ordres religieux, et notamment des Ordres mendiants auxquels surtout revient cette tâche (l. II); du choix et de la formation des missionnaires (l. III); de l'entrée en mission et de la méthode d'apostolat, de l'influence de la vie morale et de la sainteté des missionnaires pour l'œuvre des conversions, du savoir requis, et spécialement de la connaissance des langues (l. IV); quelques questions de casuistique à l'usage des ministres de l'Évangile en pays de mission (l. V).

A partir d'ici, l'auteur entre dans l'examen détaillé des diverses catégories de peuples auxquels peut avoir affaire le missionnaire catholique. Il est tour à tour question de l'union des Grecs et des Russes avec l'Église catholique (l. VII); des moyens de procurer le retour des hérétiques à la vraie foi (l. VIII); de la conversion des Juifs (l. IX); de la conversion des musulmans (l. X); de la conversion des païens (l. XI); des privilèges accordés par les Papes aux religieux missionnaires et d'un catéchisme sommaire à l'usage des néophytes (l. XII).

Nous ne nous arrêterons pas sur les chapitres du premier livre; mais l'on ne peut que recommander à la lecture et à la méditation des missionnaires ces excellentes considérations ascétiques touchant la grande œuvre du salut des âmes, sa sublimité, l'obligation pour les cœurs chrétiens de s'en préoccuper, les vertus qu'elle exige et celles qu'elle exerce.

Nous nous permettrons seulement d'attirer l'attention sur le chapitre final de ce premier livre. Il est intitulé : « *De aliquibus impedimentis removendis,* Quelques obstacles à écarter », et ne comprend que deux pages, empruntées elles-mêmes du reste à un autre auteur, le P. Joseph

---

1907, col. 676, en note), cite une partie de ces critiques, les attribue par erreur à Richard Simon, lequel, comme on sait, ne collabora pas à la *Perpétuité de la foi,* et d'ailleurs était mort en 1712.

Acosta, dont on nous cite avec éloge l'ouvrage sur l'évangélisation des Indiens, *De procuranda Indorum salute;* mais dans leur brièveté ces deux pages signalent des défauts qui demeurent, aujourd'hui comme autrefois, les plus grands obstacles à des vocations de missionnaires.

Je cite le P. Thomas de Jésus :

Aliqui, qui nondum alte gustarunt quam suavis sit cibus pro animabus servandis labores et tribulationes magnas usque ad sanguinis effusionem perferre, propriam commoditatem animarum saluti præponentes, multa excogitarunt impedimenta, quibus bene currentium conatus aut retardare, aut penitus impedire... conabantur. Quæ ad quatuor præcipue capita reducuntur a doctissimo Patre Josepho Acosta in tractatu aureo ac omni eruditione pleno « De procuranda Indorum salute » : primo, ad divinæ gratiæ subtractionem, quasi credant illas gentes occulto Dei judicio in suis tenebris relictas; secundo, ad naturæ morumque illarum gentium absurditatem sive incapacitatem; tertio, linguarum illius tractus difficultatem, ac demum locorum atque habitationis incommoda; quibus certe difficultatibus, incommodis et periculis sæpe milites Christi ab incepta vocatione deterrentur (1).

Combien de maîtres des novices ou de supérieurs de jeunes scolastiques pourraient souscrire à l'exactitude toujours actuelle de ces observations ! Combien de vocations de missionnaires étouffées dans leur fleur par ces « rétrécissements » de la puissance de la grâce, à l'influence de laquelle on prétend soustraire tels et tels peuples à laisser dans leurs ténèbres ! Combien de jeunes prêtres ont perdu, sur le terrain même de leur apostolat, leur première ardeur, puis leur temps et le goût des besognes saintes, parce qu'ils se sont butés, pour ainsi dire, à ce qu'ils ont appelé l'absurdité ou l'incapacité du caractère de ces peuples ou de leurs usages ! Combien ont capitulé devant la difficulté de la langue, ou plutôt devant l'effort qu'il eût fallu soutenir pour s'en rendre maîtres ! Combien ont cédé sous la simple impression de ces incommodités relatives d'habitation, de transport, de communication, qui sont souvent l'inévitable apanage des pays de mission, par opposition avec les grands centres catholiques européens par exemple !

En rappelant de telles récriminations, c'est presque une traduction des lignes de nos deux auteurs, Thomas de Jésus et Joseph Acosta,

---

(1) *De procuranda salute omnium gentium*, l. I, c. XI, éd. *princeps*. Anvers, 1613 p. 36-37. C'est cette édition qui sera toujours citée au cours de ce travail. Les lecteurs que fatigueraient les nombreux extraits latins dispersés à travers ces pages sont avertis, une fois pour toutes, que si l'on a estimé utiles ces citations textuelles, en vue surtout des missionnaires catholiques, on s'est cependant attaché, dans la rédaction, à éviter que l'omission éventuelle de ces passages ne gêne en rien l'ensemble d'une lecture attentive et suivie.

que je viens de présenter à ceux de mes lecteurs qui ignoreraient le latin.

La conclusion du livre I, ainsi amenée par ce chapitre final, ne manque pas d'éloquence dans sa simplicité. Évoquant fort à propos la parabole évangélique de la perle et du trésor caché, on nous exhorte à ne pas craindre d'affronter, pour cette perle, pour ce trésor du royaume de Dieu et des âmes, les dangers et les difficultés que tant d'hommes affrontent tous les jours dans l'intérêt du commerce, de l'industrie, et nous pourrions ajouter : de la politique.

*
* *

Le livre II traite de ceux auxquels il appartient de s'occuper de l'apostolat des missions. Je passe sur les chapitres consacrés au Pape (ch. I à VII), dont les droits suprêmes sont clairement exposés, et dont le rôle historique de convertisseur des nations est rappelé dans ses grandes lignes par des exemples bien choisis. Je passe également sur la considération des obligations qui incombent, en pareille matière, aux princes chrétiens (ch. VIII), mais qui, malheureusement, ne trouvent plus guère aujourd'hui leur application. Nous en arrivons ainsi à un sujet que notre auteur aborde et poursuit *con amore*, plus de quarante pages durant : c'est à savoir que l'œuvre des missions convient spécialement aux religieux. Le P. Thomas de Jésus revendique d'abord pour tous les Ordres existant dans l'Église, quels qu'ils soient, l'aptitude à l'apostolat, de préférence aux individus isolés ou, en tous cas, non liés par les vœux de religion : *Religiosi omnes præ aliis aptissimi sunt animarum conversioni procurandæ*. Et il en développe les raisons en s'appuyant d'ailleurs sur l'autorité du Docteur angélique, saint Thomas d'Aquin, non moins que sur l'expérience et sur l'histoire. Il ajoute — et c'est une considération qui, pour n'être point neuve, vaut néanmoins la peine d'être signalée — que, en retour de l'utilité retirée par elles du dévouement des religieux, les missions étrangères apportent elles-mêmes aux Instituts de merveilleux développements (l. II, part. II, ch. VI). En conséquence, conclut notre écrivain, ce serait une erreur et un tort pour des moines de refuser leur concours à l'œuvre des missions, sous couleur de vie contemplative ou de clôture : *occasione contemplationis quantumvis sublimis, aut strictioris cláusuræ, monachos non excusari a missionibus adjuvandis*. (*Ibid.*, ch. VII.)

Enfin, une partie spéciale de ce même livre II est consacrée à exposer que cette tâche de l'apostolat par les missions revient principalement aux Ordres mendiants. On sait que ceux-ci ont été, au XIII[e] siècle, en

Occident, une forme un peu nouvelle de la vie monastique, inspirée par l'esprit de Dieu pour des besoins nouveaux, en vue précisément de faciliter l'association de la vie contemplative avec la vie active pour constituer ce que saint Thomas appelle si justement la vie mixte. C'est le même principe qui a amené plus tard l'institution des Sociétés de clercs réguliers, puis les Congrégations ecclésiastiques : ce qui est dit des Ordres mendiants peut donc être appliqué aussi à ces dernières dans la mesure où celles-ci unissent aux labeurs du ministère sacré les caractères essentiels du monachisme ancien.

Sans nous arrêter davantage à ces réflexions de portée assez générale, il n'est peut-être pas inutile de les avoir signalées. En dépit de bien des changements survenus dans le monde et dans l'Église depuis trois siècles que les pages du P. Thomas de Jésus ont été écrites, nous persistons à revendiquer pour la plupart d'entre elles une très réelle valeur d'actualité.

*
* *

Aussi bien, l'on va pouvoir en juger encore par ce qui fait le thème du livre III, à savoir : le choix, la formation et la préparation des missionnaires. A côté de certaines idées peut-être un peu utopistes, notre Carme espagnol du XVIIe siècle expose bon nombre de projets fort pratiques dont quelques-uns ont été réalisés et dont d'autres sont de ceux auxquels, sous l'empire des mêmes préoccupations, des esprits avertis reviennent aujourd'hui.

Notre auteur se rendait compte qu'il abordait ici un sujet particulièrement délicat. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire la courte introduction de ce troisième livre :

Peto mihi, homini aliàs inscio atque inexperto, veniam dari, ut Superioribus meis magna cum animi demissione possim ea media pro animarum salute suggerere, quæ me vel ex rerum usu, vel ex colloquio cum sapientissimis viris, aut etiam ex eorum scriptis discere contigit. At cum in hoc negotio nonnulla sint, quæ vel praxis, vel ratio ipsa ostendit magis quàm prima facie fortasse videantur fore difficilia, si executioni mandentur, de his solum quæ magnum momentum habitura sint ad sanctæ Romanæ Ecclesiæ fidem auctoritatemque propagandam, salutemque multorum populorum ac gentium utiliter nec magno sumptu comparandam dicemus (1).

Le premier projet que propose le P. Thomas de Jésus est un projet de large envergure, mais dont la souveraine utilité va s'imposer presque aussitôt. Le volume *De procuranda salute omnium gentium* paraît en

(1) *Op. cit.*, p. 103, l. III, *init.*

1613, et c'est neuf ans plus tard, en 1622, que Grégoire XV instituera la Congrégation de la Propagande. Or, le chapitre 1er du livre III est intitulé *De erigenda Congregatione pro fide propaganda* (1). Je n'ai pas à examiner si le Pape, en prenant cette décision si importante pour l'avenir des missions catholiques, subit d'autres influences et d'autres conseils. Je me borne à constater que le P. Thomas de Jésus, dans son exposé systématique, donne la première place à ce projet de Congrégation. Une fois faite cette constatation, il y aura intérêt pour nous à demander au Carme espagnol sous quelles modalités il concevait, en 1613, pareille institution.

En voici d'abord le but et le caractère :

Primum itaque illud est, ut Romæ paucorum sed zelo insignium atque prudentium virorum Congregatio instituatur, in qua serio diebus statutis agatur de ratione omnium populorum adjuvandorum, hortatoriis atque consolatoriis epistolis, libris orthodoxis, hisque ut brevioribus ac piis, ita ad disseminationem aptioribus, plurimis libris Catechismi S. Tridentinæ Synodi, quia jam ut varias in linguas est conversus, ita in multo plures facile converti posset. Ceterum hujus Congregationis scopus is esset, qui primarius S. Ecclesiæ Apostolicique totius muneris fuit, ut populi nutantes roborarentur, versantesque in ipsis hæresibus Catholici animarentur ad fidem pietatemque propugnandam, ceterosque deinceps juvandos. Reliquis autem fidei catholicæ propugnatoribus, quales sunt episcopi, concionatores, parochi, magistratus, gymnasiarchæ, et animus adderetur et instructiones variæ mitterentur. Hæc vero omnia Pontificis Maximi nomine fierent, nulla temporariæ jurisdictionis aut censurarum mentione, ut cum hoc labore Sanctam hanc Sedem nullum se aut imperium aut lucrum aliud quam animarum aucupari ostenderet, tum magis fortius Catholica Religio ubique stabiliretur (2).

Ce que demande l'auteur, c'est la désignation officielle d'un petit groupe d'hommes éminents et compétents résidant à Rome et se réunissant, à des jours déterminés, non point pour décider des choses de pure administration ecclésiastique, mais bien pour étudier en vue de leur application tels ou tels moyens d'apostolat. Lettres d'exhortation ou d'encouragement à envoyer aux missions et aux missionnaires; ouvrages de doctrine et de piété destinés à une saine vulgarisation, telles les traductions du Catéchisme du concile de Trente dans les diverses langues. Les mesures adoptées seraient exécutées au nom du Souverain Pontife.

Le fonctionnement de cette institution, continue le P. Thomas de Jésus, dépendrait surtout des secrétaires, au nombre de quatre ou

(1) *Op. cit.*, p. 103-106.
(2) *Op. cit.*, p. 103-104.

cinq, qui devraient être d'une compétence incontestée : hommes de piété et de savoir connaissant les langues et les usages des pays dont ils auraient à s'occuper, ils seraient, chacun pour sa part, la cheville ouvrière de la Congrégation.

Hujus Congregationis quatuor aut quinque esse possent Secretarii idonei, vel rerum et linguarum usu, vel doctrina, vel (quod caput est) pietatis affectu præstantes : quorum munus esset cuncta ordine Congregationi proponere, constituta exsequi, orthodoxos et pios libellos pro ratione uniuscujusque provinciæ variis linguis conscriptos habere; regesta litterarum, episcoporum etiam, parochorum, concionatorum, familiarum, illustrium catholicorum sive aliorum, a quibus posset huic negotio aliquod auxilium adferri, catalogos asservare (1).

Chacun de ces secrétaires aurait sa région déterminée, à peu près comme dans tel Ordre religieux chaque Assistant général a la responsabilité de telle partie de l'Ordre ou de la Société. Et notre auteur propose la répartition suivante entre les cinq secrétaires de la Congrégation projetée.

Le premier ferait sans doute office de secrétaire général. Le second serait chargé de ce que le P. Thomas de Jésus appelle les contrées septentrionales, à savoir l'Angleterre, l'Écosse, l'Irlande, la France, l'Allemagne, le Danemark et la Suède. Un troisième se verrait attribuer la Dalmatie, la Bosnie, la Grèce avec les îles adjacentes, et la Thrace. Un quatrième aurait Chypre, l'Asie Mineure, la Syrie, la Palestine, l'Égypte, l'Algérie, la Pologne, la Lithuanie, la Russie, la Hongrie et la Transylvanie. Un cinquième enfin s'occuperait des Indes occidentales et orientales.

Je n'aurai garde de soutenir que pareille répartition ne prête à aucune critique. Le seul énoncé qu'on vient d'en lire suffit à suggérer le contraire: et, par exemple, l'on ne saurait s'empêcher de trouver étrange et peu logique le pêle-mêle de pays ressortissant au quatrième secrétaire. On remarquera, en outre, à propos de cette nomenclature, qu'elle est naturellement conditionnée par le but assigné à la Congrégation projetée : notre écrivain, visant tout apostolat catholique en général, mentionne la France, sans doute à cause des quelques îlots du protestantisme en ce pays.

A cette Congrégation, dont il a décrit le fonctionnement général, le P. Thomas de Jésus indique maintenant certaines ressources à utiliser.

Pour venir au secours de toutes ces contrées, dit-il, pour répandre,

---

(1) *Op. cit.*, p. 104.

avec de bons livres, la foi et la piété, plusieurs moyens se présentent.

On peut recourir à l'intermédiaire des Supérieurs généraux d'Ordres qui ont des couvents dans ces divers pays; ou encore aux évêques latins résidant au milieu de populations grecques, comme en Crète et en Corse; aux marchands des îles de l'Archipel qui viennent à Venise ou à d'autres ports méditerranéens pour leur commerce et qui emportent volontiers dans leur patrie des livres écrits en italien; aux principaux chefs de famille d'Andros, de Chio et des autres îles, lesquels professent encore la foi catholique; aux consuls des diverses nations européennes; aux commerçants génois, marseillais ou autres, qui circulent à travers l'Orient avec liberté de porter avec eux des livres pieux, des images de dévotion et de pratiquer notre sainte religion (1).

Épris d'enthousiasme devant un si vaste et si sublime champ d'action, le P. Thomas de Jésus conclut ce chapitre en affirmant, par quelques lignes où perce çà et là une pointe de douce ironie, que l'on n'aura pas de peine à trouver à Rome, parmi tant de grands esprits occupés peut-être à des besognes moins importantes et moins utiles, la douzaine d'hommes nécessaires à l'œuvre proposée. On lira avec intérêt, croyons-nous, cette phrase pleine de finesse :

Quod si tot Romæ præclara ingenia sunt, quæ aliis negotiis, causis litibusque expediendis, totius vitæ tempus minus utiliter impendunt, cum tamen divinæ dispositionis in ecclesiastica hierarchia scopus hic non adeo primarius sit,

---

(1) *Op. cit.*, p. 105. Je n'ai indiqué ci-dessus que le sens général de ce passage, le texte contenant des données géographiques ou autres, aujourd'hui sans portée pour l'ensemble des lecteurs. Cependant, pour ceux qui s'intéresseraient à ces précisions de l'époque où écrivait le P. Thomas de Jésus, voici cette page :

Ad eas omnes provincias juvandas, fidemque ac pietatem et libros disseminandos, plures aditus patent. Primo per eorumdem Ordinum Generales, quorum in Dalmatia, Bosnia, Peræ, Hierosolymæ et alibi monasteria exstant. Secundo per episcopos latinos qui Cathari, Epidauri, quique in Creta et Corsica sunt. Tertio per mercatores, qui varias Orientis merces Venetias atque ad alios portus transvehunt ex Andro aliisque Ægei maris insulis, quique in patriam libros italicà etiam linguà conscriptos referunt, quæ et apud Græcos et frequentioribus Orientis partibus in usu est. Quarto per Chii, Andri atque aliarum insularum viros nobiles, qui adhuc Sanctæ Romanæ Ecclesiæ fidem amplectuntur ac retinent. Quinto per Consules mercatorum diversarum nationum Europæ, quibus in Orientis emporiis latini sacerdotes non desunt, in oppido Pera, Tripoli, Syriæ et Alexandriæ Ægypti. Sexto per mercatores Genuenses et Massilienses, qui circiter octingenti prope Algeriam solent coralia piscari. Septimo per alios mercatores, qui fide publica accepta sæpe ad Orientales aliòve tuto commeant, quique pios libros, sacras imagines ferre, sanctamque religionem nostram libere colere permittuntur, dum tributum Turcis pendant, nec de rebus ad regna spectantibus vel contra Mahometis legem loquantur, cum interea innumerabiles prope populi et captivi christiani cœlestis doctrinæ cibum sacramentaque sitiant, atque illud morti appropinquantes solatium pernecessarium exoptent, ut de moriendi ratione edocti, ad Deum, propter quem creati redemptique sunt, ex ea captivitate tandem liberi migrent, quod sacrificii genus sanctissimum atque acceptissimum Deo est.

quanto facilius duodecim ex tot millibus hominum reperientur, qui sanctissimo huic operi, quique Sanctæ Sedis Apostolicæ proprius est scopus, incumbant: cum post orationem et reliqua pietatis opera, hac una ratione ipsi quoque antiqui Pontifices Maximi, quanquam nullo Ecclesiæ patrimonio aut temporario auxilio vel regum ope, suam in toto terrarum orbe auctoritatem universalem conservarint: cum (sicut antea dictum est) regnum Dei præcipue in mentibus voluntatibusque hominum consistat, quæ nulla ratione alia quam caritate atque diligentia recte conciliari aut retineri diutius in officio possunt (1).

Telles étaient les idées présentées par le P. Thomas de Jésus en 1613 au sujet de cette Congrégation de la Propagande qui devait voir le jour en 1622.

Nous ne nous arrêterons pas au chapitre suivant, où l'auteur expose les notions générales concernant le choix et la formation des missionnaires (l. III, c. II, p. 106-110 : *De eligendis efformandisque ministris pro fide catholica propaganda*). Mais il ne sera pas inutile d'analyser avec attention le chapitre III, consacré à la question, toujours actuelle, des Séminaires de missions : *De instituendis Seminariis pro ministris efformandis et accingendis ad fidei propagationem.* (P. 110-116.)

Notons d'abord — notre écrivain a d'ailleurs soin de le rappeler préalablement lui-même — qu'à l'époque où ces pages étaient écrites, un certain nombre de ces Séminaires existaient depuis une vingtaine d'années, fondés par Grégoire XIII (1572-1585).

Horum vero Seminariorum auctor maxima ex parte exstitit Gregorius XIII, qui maximopere tria et viginti Collegia sive Seminaria in diversis orbis partibus exstruxit et annuo redditu locupletavit. Romæ vero pro infidelium conversione erexit Germanicum, Britannicum, Neophytorum, Græcorum, Maronitarum, eo potissimum fine ut Ecclesiæ ruinæ restaurentur, hæreses arceantur, ac fides catholica per universum orbem dilatetur (2).

Ces établissements, encore tout récents alors, avaient déjà produit leurs premiers fruits et donné à l'Église des apôtres pieux, instruits, zélés, dont quelques-uns avaient conquis la palme du martyre. Cependant, soit qu'il voulût voir de telles institutions se généraliser davantage encore dans l'univers chrétien, soit aussi que les collèges existants lui inspirassent des *desiderata*, le P. Thomas de Jésus ne craint pas d'entrer dans le détail sur ce qu'il croit utile au but poursuivi.

Ces Séminaires destinés au recrutement et à la formation des missionnaires, dit-il, peuvent être répartis en trois catégories.

---

(1) *Op. cit.*, p. 106.
(2) *Op. cit.*, p. 111.

Il y a d'abord ceux qui comprennent des élèves de diverses nations : tels sont la plupart des Collèges établis à Rome et sur d'autres points de la chrétienté.

Il y aurait ensuite, ajoute notre écrivain, à créer une catégorie spéciale : les Séminaires de religieux, où l'on réunirait en vue d'une formation commune les futurs missionnaires des divers Ordres réguliers.

Il y aurait enfin à établir des Séminaires spéciaux pour chaque nation, ou du moins pour chacun des principaux groupements non catholiques.

Et il passe en revue ces trois espèces d'établissements, en exprimant tour à tour les pensées qu'ils lui suggèrent.

Pour la première catégorie, c'est-à-dire, en fait, pour la plupart des Collèges déjà existants à Rome ou ailleurs et qui comptent des élèves de diverses nations, l'auteur propose certaines modifications aux mesures jusqu'ici adoptées.

Il demande, en premier lieu, qu'on admette comme élèves de ces établissements pontificaux non seulement les futurs prêtres, mais aussi des jeunes gens aptes à d'autres états.

« L'Église n'a pas besoin seulement de bons clercs, mais encore de bons magistrats civils, de consuls, de conseillers des princes, de juristes, de médecins, de banquiers et d'excellents pères de famille. » (1)

Tout en faisant la part du vrai dans cette dernière remarque, on peut affirmer néanmoins que l'idée d'admettre dans les Séminaires des missions d'autres élèves que ceux destinés à la carrière ecclésiastique trouverait aujourd'hui beaucoup plus de contradicteurs que de partisans. Que l'on s'occupe de préparer, dans les divers pays, des magistrats, des juristes, des médecins, des banquiers, des pères de famille, une élite laïque dont le concours sera précieux pour l'apostolat, rien de mieux assurément. Mais que l'on n'aille pas, pour cela, durant toute la série des années de formation, mêler aux élèves du sanctuaire les jeunes gens appelés à ces divers genres de vie dans le monde. Partout où l'essai en a été tenté, il a été préjudiciable au bienfait de la longue initiation spéciale requise pour les clercs. Il serait plus indiqué, croyons-nous, à côté des Séminaires proprement ecclésiastiques, d'avoir des sortes d'écoles normales en vue de former des instituteurs, des écoles commerciales ou professionnelles destinées à préparer des hommes de valeur pour les diverses carrières : mais toujours avec le même but et le même esprit apostoliques qui animent les établissements de préparation sacerdotale. Sous cette forme, le *desideratum* prend un

(1) *Op. cit.*, p. 111.

aspect très pratique, et l'on pourrait d'ailleurs citer telles missions où il se trouve en partie réalisé. Rien n'empêche de souhaiter que pareille réalisation puisse se généraliser davantage. Mais c'est là, semble-t-il, la seule application possible du vœu émis en cette matière par le P. Thomas de Jésus.

Un second souhait que lui suggèrent les Séminaires déjà existants, c'est que les prêtres formés par eux soient appliqués pour le bien de l'Église à des emplois ayant charge d'âmes, et non point à des bénéfices purement honoraires et lucratifs.

Le motif pourrait se deviner aisément. Notre auteur n'hésite pas à l'énoncer en propres termes. Les emplois avec charge d'âmes, écrit-il, permettent aux titulaires d'être utiles et à eux-mêmes et aux autres; les bénéfices sans charge d'âmes, au contraire, sont bien difficilement utiles à autrui, et il n'est pas rare de les voir nuire aux dignitaires eux-mêmes : bien loin qu'il suffise d'un ou deux de ces anciens élèves pour réformer tout un Chapitre, il leur arrive plutôt d'être réduits, par l'importunité de leurs nouveaux collègues, à hurler avec les loups hurlants (1).

L'expérience continue à donner raison au bon Carme espagnol du XVII[e] siècle. L'élève d'un Séminaire de missions est destiné à mener une véritable vie de missionnaire, c'est-à-dire une vie apostolique de dévouement aux âmes, toute consacrée à l'extension du règne de Dieu. Le but serait en grande partie manqué, si la généralité des prêtres sortis de ces établissements ne devaient occuper que des postes honorifiques ou des prélatures plus ou moins décoratives sans relation avec les fatigues de l'apostolat ou même en complète contradiction avec elles. Sous cette forme, il est vrai, le danger est moins directement à craindre aujourd'hui. Toutefois, il n'est pas entièrement chimérique, et nous devons savoir gré au P. Thomas de Jésus de l'avoir signalé. Aussi bien, nous n'allons pas tarder à le retrouver, présenté par la même plume d'une manière un peu différente et à certains égards plus actuelle.

Un troisième *desideratum* de notre écrivain — et ici il nous est impossible d'être de son avis, — c'est que l'on incline désormais à admettre dans ces Séminaires les enfants ou neveux d'hérétiques, plutôt que les autres, c'est-à-dire, sans doute, plutôt que les enfants

---

(1) *Op. cit.*, p. 111. *Secundo, ut qui recepti sunt, pro usu Ecclesiæ frequentius applicentur ad curam animarum, quam ad beneficia non curata : illi enim non sibi solum, verum etiam aliis prosunt : hi vero vix prosunt aliis; immo etiam haud raro officiunt sibi ipsis : tantum enim abest ut unus atque alter alumnus integrum Capitulum reforment, ut etiam cum ululantibus lupis ululare aliorum importunitate cogantur.*

de familles déjà catholiques. La raison? Elle est, répond notre auteur, dans ce fait que, ordinairement, les premiers (les enfants hétérodoxes d'origine), sont, après leur conversion, animés d'une plus grande ardeur et apportent à la défense de la religion un zèle plus intense. Nous ne pouvons pas souscrire sans réserve à pareille affirmation. Ce que le P. Thomas de Jésus déclare être la règle ordinaire nous paraît plutôt devoir être considéré comme l'exception : l'expérience prouve que si le zèle de l'apostolat est vif chez ces convertis, il est loin d'être toujours servi par une conception aussi nette des délicatesses et des nuances de l'esprit catholique. Il faut ajouter, en outre, qu'un semblable recrutement en familles hétérodoxes, s'il était érigé en système, créerait avec les familles elles-mêmes des difficultés souvent sans issue et qui, en tous cas, paralyseraient singulièrement le service de la bonne cause.

Une quatrième remarque de notre auteur, c'est qu'à son avis on ne doit pas facilement ouvrir l'accès de ces Séminaires, essentiellement gratuits, aux catholiques assez riches pour supporter eux-mêmes les frais de leur éducation. Ce serait s'exposer à faire des ingrats et à produire peu de fruits (1). Il n'y a pas lieu, croyons-nous, d'insister sur cette observation, la plupart des élèves séculiers des Séminaires de missions se recrutant en réalité dans la classe pauvre.

Vient ensuite, sous la plume loyale de notre auteur, une série de doléances sur un sujet assez délicat, à savoir sur le séjour des séminaristes à Rome. Nul endroit au monde ne semblerait, à première vue, mieux adapté à la formation des apôtres catholiques, que le centre de la catholicité. C'est l'argument classique en pareille matière, et je m'empresse de reconnaître que, malgré les restrictions suggérées par l'expérience et exposées ci-après, il n'a rien perdu de sa valeur. Toutefois, il convient de le reconnaître aussi, la formation romaine n'est pas sans présenter, pour de futurs missionnaires, certains inconvénients. C'est ce qui amène le P. Thomas de Jésus à demander que le Collège romain ait des succursales en dehors de Rome, et que tous les élèves ne fassent pas toutes leurs études dans la Ville Éternelle :

Quinto, ne omnes qui ad Seminarium Romanum pertinent, in ipsa urbe Roma nutriantur, ob varias causas (2).

---

(1) *Op. cit.*, p. 111-112. *Quarto, ne facile aperiatur locus catholicorum liberis seu nobilibus seu obscuris, qui aliàs in scholis Patrum Societatis Jesu vel aliis, propriis sumptibus, possent erudiri. Sunt enim hujusmodi homines postea fere minus grati et minoris frugis. Nec videtur ulla ratio cur pauperibus bolus panis ex ore eripiatur, et detur iis qui tali auxilio opus non habent.*

(2) *Op. cit.*, p. 112.

Le premier motif qu'il en donne ne saurait manquer de frapper les directeurs des jeunes clercs : c'est ce que notre écrivain appelle les « scandales » tant de la vie ecclésiastique que de la vie mondaine, auxquels se heurtent les yeux et les oreilles dans la grande cité, et que de futurs prêtres devraient plutôt ignorer.

Vident enim et audiunt aliqua scandala tam in ecclesiastica quam in civili vita, quæ omnino ipsis decet esse ignota (1).

Nous nous garderons d'appuyer sur cette observation, mais nous avons cru utile de la signaler au passage. On accordera sans peine qu'elle est de nature à mériter considération.

Autre grief contre l'éducation trop exclusivement romaine : les jeunes gens y prennent des habitudes différentes de celles de leurs pays et qui, de retour auprès de leurs compatriotes, les rendent facilement odieux. Je laisse la parole au P. Thomas de Jésus, pour bien lui garder entière la responsabilité de sa pensée :

Atque ad propriam patriam reversi, reddunt se apud populares peregrinis moribus odiosos : facile dediscunt patrios mores, assuescunt deinde Italicæ pronunciationi, et gestibus, quæ omnia etsi nativos Italos non dedecent, Septemtrionalibus gentibus aliisque invisa sunt : ac proinde primo quidem risum, deinde contemptum movent, atque abeunt demum in communem fabulam. Estque alicui tali Romanisco (ut vocant) perdifficile amissam semel æstimationem recuperare, etiamsi mores ad communem vulgatumque stylum reformare impendio sategerit (2).

Notre bon Carme ne craint pas de descendre à un détail matériel, l'usage du vin, pour faire saisir concrètement l'influence préjudiciable des habitudes contractées dans les Séminaires romains :

Assuescunt etiam potui vini, ut vel ob hoc aversentur propriam patriam.

Qu'il y ait peut-être dans les termes quelque exagération, nous ne ferons pas difficulté de le reconnaître. Mais quand on a vécu en pays de mission, il est impossible de nier que de telles plaintes ne contiennent une réelle part de vérité. Des jeunes gens, accoutumés durant les longues années de leur préparation cléricale au confortable de la vie romaine, auront, infailliblement, beaucoup de peine à se faire aux privations, aux austérités, à la pauvreté d'une existence de missionnaire. L'expérience l'atteste tous les jours, et peut-être ne doit-on pas chercher ailleurs l'explication d'un fait trop fréquent, à savoir l'affluence dans cer-

(1) *Op. cit.*, p. 112.
(2) *Ibid.*

tains centres catholiques orientaux, aux abords immédiats d'une résidence patriarcale par exemple, d'un très grand nombre de prêtres à peu près désœuvrés tandis que des villages lointains sont laissés sans pasteur. Pour aller se dévouer au fond de ces pays perdus d'Arménie, de Mésopotamie, de Syrie ou d'ailleurs, il faut être décidé à mener la vie frugale des populations que l'on aura à évangéliser. Pour un jeune prêtre, qui depuis l'âge de douze ou quinze ans jusqu'à vingt-cinq ans ou davantage aura été habitué aux commodités relatives d'un Séminaire urbain, ce sera bien dur, pour ne pas dire, dans l'ensemble, moralement impossible.

Conscient de défendre une bonne cause, le P. Thomas de Jésus poursuit son plaidoyer.

« Ajoutez, dit-il, que le système des établissements romains oblige, par suite des inconvénients de la distance, à recevoir, faute d'examen préalable en leur pays, nombre de candidats en réalité inaptes et à exclure, au contraire, nombre de jeunes gens bien doués, mais point assez connus. Ajoutez encore qu'élevés loin de leur milieu, ils pourront, grâce à leur excellente formation scolastique, bâtir des arguments très solides ou très subtils, sans être cependant à même de résoudre les objections courantes des paysans et des bonnes femmes. » Je cite le texte de notre écrivain, par crainte de trahir sa pensée :

Hic accedit quod tam longinquo orbis interjectu necesse sit multos ineptos recipi, multos etiam idoneos excludi. Item, quod cum Romæ in umbra scholastica continuo educentur, ægre deinceps assuescant domi suæ perpetuo in palæstra versari, multa quidem et subtilissima argumenta vetera gerentes inscriptis, sed recentia ignorantes, quæ etiam a feminis et rusticis proponi solent et consueverunt doctissimo cuivis negotium facessere (1).

La conclusion à déduire de cette série de remarques, l'auteur la présente maintenant : c'est, avec une partie des revenus destinés aux Séminaires romains, de fonder, en pays de missions, des établissements annexes pour un groupe d'apôtres destinés à ces pays. Le P. Thomas de Jésus ne mentionne, à cette occasion, que les régions septentrionales où le prosélytisme catholique avait alors à combattre la propagande protestante; mais il est clair que l'on peut donner à sa déduction une portée générale. Citons-la ici encore, pour maintenir l'objectivité de notre analyse :

Sexto, ut ex Collegiorum redditibus aliqui saltem ad tempus transferantur in aliquas septemtrionales provincias, in quibus major fructus speratur.

(1) *Op. cit.*, p. 112.

Etenim cum totum hæreseos fundamentum sit extremum odium Romani Pontificis, maximopere videtur esse necessarium ut summus Ecclesiæ pastor suam erga omnes exteras nationes, quacumque potest ope et ratione, manifestam faciat caritatem et clementiam, quæ alias tanto est occultior quanto remotior (1).

Il y a dans cette fin de phrase une réflexion intéressante. Ces Séminaires pontificaux en pays étranger, note en passant notre auteur, attesteront de plus près et de manière plus concrète, aux yeux des populations, la paternelle sollicitude du Pasteur suprême pour toutes les nations, bien plutôt et bien mieux qu'un Séminaire lointain de la Ville Éternelle. L'argument vaut, aujourd'hui encore, d'être attentivement considéré.

Pour terminer la liste de ses observations, le P. Thomas de Jésus propose, en dernier lieu, que les revenus de semblables établissements ne servent pas seulement à l'éducation de la jeunesse cléricale, mais aussi à l'entretien d'hommes mûrs convertis ou à convertir, tels des ministres hérétiques ou des maîtres d'école.

Septimo, ut ex iisdem redditibus non modo alatur juventus, verum etiam subveniatur viris maturis ad rectam fidem conversis vel convertendis, quales potissimum sunt ministri et pædagogi hæreticorum. Et sane unusquispiam talis vir quoniam doctrina sua et exemplo statim prodesse potest Ecclesiæ, majoris fieri debet quam multi alii alumni, qui tam in spem quam in metum, ancipiti prorsus cura, enutriuntur, de quibus incertum est qualesnam futuri sint olim, bonine an mali (2).

La question de Séminaires romains ou de Séminaires régionaux étant d'ordre essentiellement pratique, l'argument financier devait y avoir une grande importance. Aussi le P. Thomas de Jésus y revient-il encore, comme à un *confirmatur* de ses propositions, en faisant remarquer que des établissements créés hors de Rome permettraient, avec moins de frais, d'entretenir un bien plus grand nombre d'élèves.

Tum etiam, quod minores sumptus hoc modo pluribus sufficerent : nam uni quatuor, alteri tres vel duo, quibusdam etiam unus coronatus quovis mense, juxta cujusvis qualitatem et necessitatem dividerentur : adeo ut cum octo millibus aureorum, qui Romæ quinquaginta alumnis (ut fertur) vix satis sunt, posset in Germania, hac qua dixi ratione, ducentis circiter capitibus satisfieri (3).

(1) *Op. et loc. cit.*
(2) *Op. cit.*, p. 112.
(3) *Ibid.*

La proportion indiquée, de cinquante à deux cents élèves entretenus pour la même somme suivant que leur éducation aurait lieu à Rome ou en pays de mission, peut naturellement varier suivant les temps et les lieux. Mais le principe posé garde son incontestable vérité. Le P. Thomas de Jésus le confirme par l'exemple des protestants, qui l'exploitent au détriment de la cause catholique :

Utuntur hac arte (ut ab aliis accepi) Duces Saxoniæ, qui præter Seminaria e ruderibus monasteriorum excitata, sat magnam alunt copiam hujusmodi, ut ipsi vocant, stipendiariorum, magno cum fructu suæ superstitionis et metuendo catholicæ religionis detrimento (1).

Contre cette opposition raisonnée aux Séminaires de la Ville Éternelle, une objection se dresse tout naturellement, qui semblerait devoir en triompher : c'est le bienfait du séjour à Rome. Notre auteur ne pouvait s'empêcher d'y faire tout au moins une courte allusion et d'y répondre. Voici en quels termes il s'exprime :

At dicet quispiam necesse esse exteros, maxime de novo ad fidem conversos, Romæ commorari ut discant Romanas cæremonias. Sed hæc objectio facile dissolvitur : nam si cæremoniæ Romanæ a Jesuitis aliisque discuntur in Germania et aliis remotissimis locis, cur non ibidem discentur ab alumnis Seminariorum? (2)

Ce qui est dit ici de la science des cérémonies, qu'on peut parfaitement apprendre aussi bien en Turquie ou en Chine qu'à Rome. est également applicable à tout l'ensemble des disciplines ecclésiastiques. Ce qu'il faut retenir de très juste et de toujours applicable dans le principe d'où est née l'objection, c'est que les bienfaits de la formation romaine pourront fort bien être assurés même à ces Séminaires étrangers, si les directeurs et les maîtres ont eu le privilège de cette formation et de ce séjour. Ainsi nous paraissent susceptibles de conciliation la thèse du P. Thomas de Jésus et l'objection qu'on lui opposait alors, que l'on oppose encore fréquemment aujourd'hui à toute proposition analogue.

*
* *

Notre écrivain parle maintenant d'une seconde sorte de Séminaires, dont on va connaître le caractère spécial. Il s'agit de Séminaires spéciaux pour les missionnaires des divers Ordres religieux. « Il ne paraît pas

(1) *Op. cit.*, p. 113.
(2) *Ibid.*

extrêmement difficile, écrit le Carme espagnol, de choisir, parmi les deux ou trois principaux Ordres réguliers, trente ou quarante religieux, qui seraient appelés à Rome, émettraient le quatrième vœu de se consacrer pendant toute la durée de leur vie à la conversion des infidèles, d'aller partout où ils seraient envoyés par le Pape ou par leurs supérieurs, apprendraient plus facilement et en peu de temps, auprès du Saint-Siège, les bonnes méthodes d'apostolat. » (1)

On voit que, pour avoir paru opposé à la formation romaine du grand nombre des futurs missionnaires à cause des raisons sérieuses dont il a parlé, le P. Thomas de Jésus n'y revient pas moins, en réalité, pour le nombre relativement restreint de religieux destinés à imprimer l'élan et la direction à l'ensemble des missions. Son Séminaire central romain de religieux missionnaires n'est pas sans présenter, croyons-nous, un air de ressemblance avec l'Institut d'études orientales que S. S. Benoît XV vient d'établir dans la Ville Éternelle, en relation avec la Sacrée Congrégation pour les Églises d'Orient.

Sous le nom de troisième catégorie de Séminaires, notre auteur propose enfin l'institution de collèges spéciaux pour chaque nation ou du moins pour les principales sectes à convertir.

Tertium genus Seminariorum forsam aliis fructuosius evaderet, si pro singulis nationibus, aut saltem pro præcipuis sectis, singula Seminaria deputarentur, in quibus efformarentur ministri qui essent illius sectæ ad fidem

---

(1) *Op. cit.*, p. 113. *Secundum genus Seminariorum addi potest, quod et a viris prudentibus animarumque zelo præstantibus Summis Pontificibus non semel propositum fuit, nempe ut quædam Seminaria diversorum religiosorum eligerentur, præcipue illorum Ordinum qui facilius et fructuosius pro suorum institutorum ratione (quales sunt Mendicantes, maxime observantes et reformati), possent in hoc negotium incumbere. Neque enim difficile valde apparet ut ex duobus tribusve primariis religiosorum Ordinibus triginta quadragintave Religiosi Romam evocentur, qui omnes quartum votum emitterent se per totius vitæ suæ spatium curaturos infidelium conversionem, iturosque in unamquamque orbis partem a Summo Pontifice vel a suis Prælatis missos, qui deinde ad juvandas diversas nationes, rationem hic facilius prope sanctam ipsam Apostolicam Sedem assequantur, modumque tradendæ christianæ doctrinæ, catechismi docendi, Sacramenta ministrandi, Confessionum nodos solvendi, brevi tempore addiscant, ut deinde utiliores et suis Ordinibus, ubi alios ejusmodi docere possint, et populis remittantur. Quæ eo dicuntur, quod ad illud tempus, quod versandis scholasticorum libris adhibetur, maximi momenti putetur si dumtaxat (quantum in hoc negotio temporis impendendum necessarium sit) reliquum iis rebus, de quibus dictum est, utilius impendatur.*

Ita ex his aliqui non ita multo post mitti in Hungariam possent, ubi latine pœne omnes loquuntur, aut in Bosniam, Peram et alio, ubi ipsi Turcæ et eleemosinis alunt et reverentur Franciscanorum Ordinis fratres. Ac vero ex iisdem provinciis maximo cum fructu evocarentur adolescentes, qui in his Romanis monasteriis non adeo difficili sumptu sine rumore instituerentur, qui deinde edocti et in pietate diligenter instituti, uberiorem suo tempore messem percepturi, Sedis Apostolicæ fideliores filii essent.

reducendæ deputati, ac illius bonum curarent non aliter ac patroni, tutores ac protectores provinciarum solent (1).

C'est ainsi, continue-t-il, qu'il faudrait un Séminaire pour ramener à l'union les Grecs et les Russes, un autre pour l'ensemble des Orientaux, un pour les Juifs, un pour les musulmans, plusieurs autres pour les hérétiques et les païens, selon l'opportunité des lieux, des nations et des temps.

Et le P. Thomas de Jésus s'attache avec complaisance à décrire les avantages de ces institutions où, pour les missions grecques, par exemple — c'est lui-même qui choisit ce terme de comparaison, — les futurs apôtres recevraient une formation à la fois bien catholique et bien grecque. Ici encore, en dépit de toutes les difficultés précédemment exposées par lui, il n'exclut pas l'établissement de pareils Séminaires à Rome. Au contraire, il les suppose existants dans la Ville Éternelle, où la prière et le dévouement au but proposé entretiendraient comme un recrutement perpétuel d'anges gardiens de l'Orient, de protecteurs des missions orientales à Rome (2).

---

(1) *Op. cit.*, p. 114.

(2) *Op. cit.*, p. 114. *Quare oporteret maxime ut pro Græcis et Ruthenis schismaticis ad unionem fidei perducendis unum Seminarium, alterum pro Orientalibus schismaticis, pro Judæis ac Sarracenis singula, pro hæreticis et gentilibus varia, secundum locorum, nationum ac temporis oportunitatem instituerentur. Hac etenim via Ecclesia, cujus præcipua cura est operarios idoneos efformandi et mittendi in vineam, provideret errantibus oviculis vigilantissimos pastores. Quanto vero hujusmodi Seminaria aliis sint præstantiora, ex sequentibus luce clarius constabit. Nam ad hoc munus operarii fideles, et quam fieri poterit maxime idonei cuivis nationi ac convenientissimi selegentur : verbi gratia, qui Græcanicæ nationi deputandi, statim ut sedulam græcis litteris operam dent curabitur, erroresque scrutentur ac originem eorum, auctores qui contra ipsos scripserunt graviter evolvendo, ut validis confutationibus possint armari, discutient. Præterea Græcorum annales atque ipsamet cum gente commercia familiaritatemque inibunt : ac demum, quod maximi est ponderis et momenti, pro ejusdem nationis tam spiritualibus quam temporalibus necessitatibus apud Sedem Apostolicam intercedent : habebuntque Græci Romam venientes tutissimos patronos qui eos foveant, instruant ac ceterorum ad ipsos spectantium veluti benigni patres curam gerant. Operarii vero qui ex hujusmodi officinis prodierint, in Græcorum vinea jam laborantes, majori studio ac fervore incepto operi incumbent, dum quotidie auxiliares copias recenter adventantes, qui manipulos colligant fructusque conservent ac tueantur, conspexerint : tum denique, quo nihil majus excogitari potest, habebit Græcia Romæ plures angelos custodes qui pro ipsa non solum apud Romanum Pontificem, sed etiam apud ipsum Deum continuas preces in promotionem salutis animarum effundant. Solet Apostolica Sedes pro singulis nationibus, aut pro aliquibus saltem, Cardinalem protectorem merito designare, qui angeli custodis munere apud ipsam fungatur. At quantum huic protectioni præferatur hæc forma Seminarii, res ipsa loquitur : quantum præterea excelleret Seminarium, quod nunc erectum est pro Græcis adolescentibus, prætermissis aliis, ex eo maxime constat : nam alumni, qui nunc in Seminario Græcorum* (*et idem etiam fit in aliis*) *instruuntur ac educantur, non omnes hujus vineæ excultores futuri sperantur : multi enim ad clericatus dignitatem non promoventur, promoti vero non omnes eo animarum zelo feruntur,*

Bien que la pensée du P. Thomas de Jésus ne soit pas, en l'espèce, des plus explicites, il semble bien que ces sortes de Séminaires nationaux, tels qu'il les rêve, se rattachent aux Séminaires religieux qu'il proposait dans la deuxième catégorie. C'est ce qui ressort des lignes suivantes :

Le Saint-Siège a coutume de désigner pour chaque nation, ou du moins pour quelques-unes d'entre elles, un cardinal protecteur, qui remplisse à son égard l'office d'ange gardien. Combien ce genre de Séminaire (proposé ci-dessus) serait préférable à cette haute protection elle-même, sa nature suffit à le dire. Combien, en outre, il l'emporterait sur le Séminaire naguère érigé pour des jeunes gens grecs! Entre autres avantages, il aurait celui-ci : les élèves qui reçoivent présentement l'instruction et l'éducation au Collège des Grecs (et l'observation est également vraie pour les autres établissements analogues) ne donnent pas tous l'espérance de devenir un jour les ouvriers de cette partie spéciale de la vigne du Seigneur : un bon nombre ne sont point promus à la cléricature; et parmi ceux qui y sont admis, tous ne sont pas animés de ce zèle des âmes qu'exigent impérieusement les besoins de leur nation; enfin, puisque le labeur apostolique réclame des missionnaires ornés de vertus héroïques, de doctrine éminente, de prudence remarquable, quelle contribution pourraient fournir à pareille tâche des jeunes gens, par comparaison avec des religieux d'âge mur, de mœurs éprouvées et de zèle ardent?

Il s'agit donc bien de Séminaires religieux, mais nationaux, c'est-à-dire destinés à préparer, et cette fois-ci dans le centre de la catholicité, des ouvriers pour telle ou telle partie de la grande vigne de Dieu.

Aussi bien, préoccupé comme toujours des questions pratiques, le P. Thomas de Jésus s'empresse d'ajouter qu'il serait facile de confier chacun de ces Séminaires à un des Ordres religieux qui travaillent aux missions dont il s'agit d'assurer le succès.

Quod si ratione expensarum res forsan difficilior appareret quam revera sit, non esset de erectione horum Seminariorum desperandum : nam si singula Seminaria singulis Ordinibus a Summo Pontifice commendarentur, dubium non est quin Religiosorum Ordines singuli partem oneris assumerent, atque inflammati desiderio Apostolicæ Sedi animarumque saluti inserviendi, unusquisque unum aut alterum Seminarium pro natione sibi deputata erigeret, propriis sumptibus aleret, ac demum illarum gentium patrocinium assumeret; sanctaque æmulatione, Ordinibus inter se certantibus, ferveret opus ac zelus cresceret animarum (1).

Nous croyons être dans le vrai en notant ici que du monde de l'au-delà le P. Thomas de Jésus a dû éprouver une douce joie en voyant la

---

quem urgens suæ nationis necessitas exposcit; ac denique cum viros apostolicos heroicis virtutibus ornatos, doctrina excellentes, prudentia insignes, animarum studium et cura prærequirat, quid conferent adolescentes tanto muneri, viris religiosis, ætate maturis, moribus probatis, zelo ardentibus, comparati?

(1) *Op. cit.*, p. 115.

seconde moitié du XIXe siècle réaliser en Orient une partie de ces pensées et de ces espérances. Humbles ouvriers nous-mêmes de cette œuvre immense, nous avons la fierté de reconnaître qu'au moment où la guerre mondiale est venue jeter le désarroi dans ce grandiose réseau d'établissements pour la plupart français, cette sainte émulation des Congrégations religieuses pour la formation des clergés catholiques nationaux existait sur tous les points de l'Orient chrétien : Pères Blancs à Jérusalem, Jésuites à Beyrouth et en Arménie, Capucins à Constantinople, Carmes dans les Indes, Dominicains à Mossoul, Assomptionistes en Turquie et en Bulgarie, rivalisaient de zèle et de dévouement pour préparer des missionnaires de tous rites en vue des besognes sacrées d'un prochain avenir. On pouvait dire en toute vérité : *Fervet opus;* si telles parties du terrain demeuraient encore ingrates, d'autres étaient déjà bien fécondées et des lueurs d'espoir se montraient à tous les observateurs de l'horizon. La prédiction enthousiaste du P. Thomas de Jésus se réalisait : chaque Congrégation adoptait, pour ainsi dire, le patronage de telle mission, en supportait généreusement les frais, encouragée et soutenue par Rome, largement secourue d'ailleurs par la charité catholique.

Hélas! pourquoi faut-il que la guerre ait interrompu une si belle activité! Entre tous les cataclysmes de cette affreuse tourmente, ce cataclysme moral n'est certes pas un des moindres, et l'histoire impartiale ne saurait être trop sévère pour ceux à qui en incombe la responsabilité.

Mais, si triste que soit l'évocation du passé d'hier et la constatation du présent d'aujourd'hui, le missionnaire catholique a mieux à faire qu'à se lamenter sur les ruines accumulées. Plutôt que de se complaire au rôle de Jérémie pleurant sur le sort de la cité sainte, il doit, comme Esdras et Néhémie, se préparer aux nécessaires reconstructions de demain. Pour ces reconstructions de l'après-guerre, les sages réflexions du P. Thomas de Jésus présentent bien des éléments dont il y a toujours lieu de tenir compte.

Avant de terminer ses considérations sur les Séminaires destinés au recrutement des missions, le Carme espagnol du XVIIe siècle proposait une idée qui depuis longtemps lui était chère : l'établissement d'un ordre religieux nouveau qui serait uniquement voué à la propagation de la foi à travers le monde entier (1).

---

(1) *Op. cit.*, p. 115. *Prœterea cum in Ecclesia Dei innumeræ sint Religiones pro salute proximorum procuranda institutæ, oporteret aliquam de novo fundari, cujus scopus ac finis particularis, præter orationem et contemplationem, esset fidei per universum orbem propagatio et infidelium omnium ad Ecclesiæ unitatem fideique*

Présenté sous cette forme, il faut le reconnaître, le projet était et demeure toujours une chimère. Toutefois, ne peut-on pas en réaliser une partie par un Séminaire ou Institut central des missions, analogue à l'Institut pour les études orientales qui vient d'être créé à Rome par S. S. Benoît XV ?

Ce qui reste vrai au XXe siècle comme au XVIIe, c'est la somme merveilleuse d'aptitudes spéciales à l'œuvre des missions qu'offre toujours, de par sa nature même, la vie religieuse. Notre auteur tient à revenir encore sur cette affirmation, avant de clore ce chapitre des Séminaires de missions (1). Quelles que puissent être çà et là les difficultés locales, quels que puissent être les malentendus, toujours regrettables d'ailleurs, entre le clergé séculier et le clergé régulier, aucun esprit de bonne foi ne peut échapper, croyons-nous, à l'évidence de cette vérité d'une haute portée pratique. La sainteté de l'état religieux, le désintéressement personnel et le désintéressement de la famille assuré par la profession, la force morale que représente dans l'Église un Ordre ou une Congrégation, avec les secours de tout genre procurés à ses membres : voilà, à notre époque de même qu'à celle du P. Thomas de Jésus, des garanties puissantes de fécondité apostolique pour les religieux missionnaires. Aujourd'hui comme alors et comme toujours, l'expérience confirme ces principes : en pays de mission, les âmes sont davantage attirées par des missionnaires religieux.

Si simples que paraissent ces réflexions, nous avons cru utile de ne point les passer sous silence. Ceux à qui incombe la réorganisation nouvelle de l'apostolat catholique après la guerre sont certainement pénétrés des mêmes principes qui animaient l'âme ardente du P. Thomas

---

veritatem reductio : nam licet plurimæ sint, quæ animarum conversioni studeant, divisa tamen sunt eorum piissima studia, ac partim fidelibus, partim vero infidelibus impenduntur. Nulla vero est in Ecclesia Dei hucusque Congregatio erecta, quæ solum animarum conversioni procurandæ destinetur. Quamobrem foret opus Deo longe acceptissimum, si huic functioni Religio aliqua a Sancta Sede Apostolica institueretur, quæ unice conversioni infidelium invigilaret atque inter ipsos ut plurimum versaretur.

(1) *Op. cit.*, p. 115. *Illud denique in electione hujusmodi ministrorum occurrit considerandum, viros religiosos hominibus aliis huic muneri esse aptiores, ut antea lib. I disputavimus, tum ratione status ipsorum, qui sanctissimus est, et quo quis sanctior, eo etiam aptior esse judicatur : tum quia precibus, exemplo, doctrina, opere ac sexcentis aliis modis cæteros operarios in excolenda vinea Domini antecellunt. Desiderat enim Deus, Evangelio suo disseminando, pauperes humanisque omnibus præsidiis destitutos operarios. Deinde homines majorem his fidem præbent moremque gerunt, qui doctrinam cum vitæ integritate conjungunt. Denique religiosi aliis sunt expeditiores mutuis inter se auxiliis refocillati : quæ omnia non parum conducunt animarum profectibus. Quare par est ut per religiosos viros, qui Christum et animas sitiunt, negotium hoc passim peragatur.*

de Jésus. Mais l'on ne saurait trop se préoccuper de répandre et d'encourager, dans tous les milieux catholiques, cette sympathie éclairée pour l'apostolat des missions, en vue de préparer, par tous les moyens, les hommes vraiment apostoliques que requiert cette grande œuvre (1).

S. SALAVILLE.

Képhissia, juin 1918.

(1) *Op. cit.*, p. 106 : *Vere enim apostolicos homines postulat apostolicum munus.*

LA SOLENNITÉ DE NOËL

La question des origines de la solennité de Noël ne comporte plus de solution nouvelle. Mgr Duchesne a écrit sur ce sujet tout ce qui pouvait être dit (1). Il suffira de développer quelques-unes de ses explications afin de mettre en pleine évidence le bien fondé de sa conclusion qui est d'une importance capitale, à savoir : que l'on est arrivé à fixer la date de la naissance du Christ en partant de la date présumée de sa Passion.

A l'étude des origines se rattache naturellement celle des relations qui semblent s'établir entre la Noël et la fête mithriaque du *Natalis Invicti*. Ce point de discussion une fois élucidé, nous reproduirons les données historiques relatives à la propagation de la fête de Noël en Orient. Finalement, nous marquerons le caractère liturgique de cette solennité en déterminant le principe et le sens intime d'une institution qui appartient en propre à l'Eglise romaine : le privilège des *trois Messes stationales*.

I. — Origine de la fête de Noël.

La primitive Église n'a pas laissé de tradition autorisée sur le jour de la naissance du Christ. Lorsque les fidèles aspirèrent à élargir le cercle de leur dévotion en célébrant le principe même de notre salut : la conception virginale de la Vierge et son enfantement divin dans la grotte de Bethléem, il fallut bien alors s'ingénier pour découvrir une base valable qui permît de fixer l'époque à laquelle ces grands événements avaient dû s'accomplir.

Cette base, à la vérité, ne pouvait plus être que symbolique et exégétique. Elle repose, comme de juste, sur la loi fondamentale qui régit l'apologétique chrétienne : *la démonstration de l'esprit prophétique*. Loi en vertu de laquelle les prescriptions du Testament mosaïque n'étaient que l'*ombre des choses à venir* (*Col.* II, 16-17), car *tout ce qui a été écrit d'avance l'a été pour notre instruction, afin que, par la patience et par la consolation que donnent les Écritures, nous possédions l'espérance* (*Rom.* XV, 4).

Suivant cette loi, le 14 nisan était la figure du jour de salut où le

---

(1) Cf. *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 247-254.

Christ, véritable Agneau pascal, a inauguré un état nouveau de la société par le baptême de la régénération en sa mort, témoin cette solennelle proclamation de saint Paul : *Les choses anciennes sont révolues; voici que tout est renouvelé, et tout cela vient de Dieu qui nous a reconciliés avec lui par le Christ, et qui nous a donné le ministère de la réconciliation.* (*II Cor.* v, 17-18.) *Car Dieu, qui a dit : la lumière luira dans les ténèbres! a fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face du Christ.* (*II Cor.* IV, 6.)

Sur la foi de ces déclarations, le 14 nisan, Pâque authentique des chrétiens, fut assimilé au premier jour de la création du monde illustré par l'apparition de la lumière que Dieu sépara des ténèbres, établissant ainsi, par un effet de sa toute-puissance, l'équinoxe primordial. Le Verbe, réservé jusque-là dans l'intelligence du Père céleste, réalise soudain tout son nom, il devient une voix, un son, lorsque Dieu dit : *Fiat lux!* A cette prolation qui constitue la naissance parfaite du Verbe *Monogène* (1), correspond d'une manière providentielle dans l'ordre du salut l'Incarnation du Fils unique de Dieu dans le sein virginal de Marie, accomplie en coïncidence avec l'équinoxe initial, un dimanche 25 mars, ce qui reporte la date de sa naissance au 25 décembre, un mercredi, jour marqué dans la semaine génésiaque par la création du soleil et de la lune que Dieu « plaça au firmament du ciel pour présider au jour et à la nuit et servir de signes dans la démarcation des saisons, des jours et des années ». (*Gen.* I, 17.)

On remarquera que l'auteur anonyme du *De Pascha computus*, en fixant la date de la naissance de Notre-Seigneur au 28 mars, a surtout en vue d'établir la coïncidence de ce jour avec la IV[e] férie de la semaine génésiaque (2), ce qui lui permet également d'y relever un rapport avec la Passion (3) le 15 nisan, attendu qu'au quatrième jour de la création, Dieu est censé avoir produit la lune dans la phase la plus parfaite de sa carrière, c'est-à-dire en pleine face.

Pour mieux souligner le rapport établi par la tradition des anciens entre la Conception de la Vierge et la Passion du Christ, saint Augustin commente en ces termes le précepte mosaïque : *Non coques agnum in lacte matris suæ* : « Peut-être aussi n'y a-t-il pas d'absurdité à dire

(1) *Hæc est nativitas perfecta Sermonis dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiæ, « Dominus condidit me initium viarum »*, etc. TERTULL., *Adv. Praxean* 7. Cf. *Ibid.*, 12.

(2) *O quam præclara et divina Domini providentia! ut in illa die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus,* V *kal. apr., feria* IV. (*De Pascha comp.* MIGNE, *P. L.*, t. IV, col. 963-964.)

(3) *Ibid.*, col. 965.

avec plusieurs que cela a été prescrit par le prophète, afin que les bons Israélites ne fissent point cause commune avec les méchants de la main de qui le Christ a souffert comme un agneau égorgé dans le lait de sa mère, c'est-à-dire à l'époque où il a été conçu; on dit, en effet, que le lait commence à venir aux femmes dès qu'elles ont conçu. Or, le Christ a été conçu puis est mort dans le même mois, comme le montre l'observance de la Pâque et le jour bien connu de sa naissance. Puisqu'il est né le 25 décembre, il est évident qu'il a été conçu vers le 25 du premier mois de l'année, c'est-à-dire de mars, qui fut tout à la fois le mois de sa Passion et celui du lait de sa mère à l'époque où elle le conçut. » (1)

Le jour de la Passion du Christ, Pâque des chrétiens, constitue ainsi le point cardinal de la liturgie primitive. Il est à la fois le mémorial de la création, de l'Incarnation du Fils de Dieu et de sa mort. Cette mort réalise le principe de la régénération spirituelle du monde qui s'accomplit par le ministère de la réconciliation.

II. — Coïncidence de la Noël avec le « Natalis Invicti ».

Le 25 décembre, la Rome païenne célébrait aussi avec pompe la fête du *Natalis Invicti* de Mithra, identifié avec le soleil reprenant sa course ascendante et victorieuse au solstice d'hiver. Du fait de cette coïncidence, on a été porté à croire que le désir de faire oublier cet anniversaire païen aurait déterminé à lui seul le choix que fit l'Eglise de cette date pour commémorer la Nativité du Christ (2).

Cette affirmation n'est pas nouvelle; elle semble avoir été mise en avant dans certains milieux orientaux pour justifier devant les simples fidèles la dérogation apportée par l'Église romaine à la coutume des Églises orientales qui était de célébrer la naissance du Christ le 6 janvier. Assémani en a relevé un témoignage dans une note apposée par un ancien écrivain syrien en marge d'un traité de Dionysius Bar Salibi (3).

---

(1) *In Heptat.*, II, 90.

(2) Voir les textes cités à l'appui de cette opinion dans Mommsen (*Corpus inscr. lat.*, t. I, p. 410).

(3) *Causam porro, cur a Patribus prædicta solemnitas a die januarii ad 25 decembris translata fuit, hanc fuisse ferunt : solemne erat ethnicis hac ipsa die 25 decembris « festum ortus solis » celebrare; ad augendam porro diei celebritatem ignes accendere solebant, ad quos ritus populum etiam christianum invitare consueverant. Quum ergo animadverterent doctores ad eum morem christianos propendere, excogitato consilio, eo die « festum veri ortus » constituerunt, die vero 6 januarii Epiphaniam celebrari jusserunt. Hunc itaque morem ad hodiernum usque diem cum ritu accendi ignis retinuerunt.* (Assemani, *Bibl. Orient*, t. II, p. 164.)

Je signalerai également un texte arméno-syriaque édité par M. Marr (1). Il y est rapporté en substance qu'un disciple de saint Éphrem s'en fut un jour consulter son maître pour savoir de lui quelle était, de Noël ou de l'Épiphanie, la fête authentique de la Nativité du Seigneur. La solennité des Épiphanies, répondit le grand docteur, réalise la vraie fête de la naissance du Christ. L'origine de cette commémoration est incontestablement plus ancienne que celle de Noël. Les sectateurs de Mithra ayant coutume de célébrer le 25 décembre la naissance de l'*Invictus* par des jeux et des courses dans les cirques, les hippodromes et les amphithéâtres où nombre de chrétiens eurent à subir le martyre, les Pères d'Occident ont jugé opportun d'instituer à pareille date la fête de Noël en proclamant avec raison : *Le véritable Soleil de justice, c'est le Christ!*

Ces témoignages un peu tardifs ne doivent pas être acceptés sans contrôle. Aucun auteur païen n'a jamais prétendu que le christianisme ait emprunté sa doctrine ou quelqu'une de ses traditions sacrées au mithriacisme. L'idée première de la commémoration de la Nativité du Christ appartient à l'Église orientale qui la célébrait à l'origine, sous le vocable d'Épiphanie, le 6 janvier. Or, cette date n'a aucune relation avec le culte de Mithra, elle a été fixée uniquement sur des considérations exégétiques et astronomiques dont les Latins ont accepté le principe. On sait de quelle manière ils en ont modifié l'application en mettant le jour de la conception de Jésus et celui de sa Passion le 25 mars.

Quant au symbole de la lumière sous lequel, tant en Orient qu'en Occident, on célébrait la naissance du Christ, sa conception a été puisée aux sources mêmes de la foi chrétienne.

Les Livres Saints, en effet, saluent à maintes reprises le Messie comme le Soleil de justice et la Lumière du monde.

« Un soleil de justice se lèvera pour vous qui craignez son nom, et le salut naîtra de ses rayons. » (*Malach.* IV, 2.)

« Son nom est Orient. » (*Zach.* VI, 12.)

« Voici que je t'ai établi pour être la lumière des nations afin que tu sois mon salut jusqu'aux extrémités de la terre. » (*Is.* XLIX, 6.)

« A cause de Sion je ne me tairai point, et en faveur de Jérusalem je n'aurai point de repos, jusqu'à ce que son Juste paraisse comme une lumière et que son Sauveur brille ainsi qu'un flambeau. » (*Is.* LXVI, 1.)

---

(1) Dans la revue *Christiansky Vostok*. Saint-Pétersbourg, 1912 (?). Par suite de la guerre, je ne suis pas à même de fournir présentement une référence exacte.

« Ce peuple assis dans les ténèbres a vu une grande splendeur, et sur ceux qui étaient assis dans les régions et l'ombre de la mort la lumière s'est levée. » (*Is.* IX, 2. — *Matth.* IV, 16.)

Le Sauveur lui-même s'est écrié : « Je suis la lumière du monde, celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura le rayonnement de la vie. » (*Joan.* XII, 46.) Et ses apôtres, ses disciples appelés à répandre sa doctrine par toute la terre, déclaraient hautement : « L'Évangile que nous avons appris de lui, et que nous vous annonçons, c'est que Dieu est lumière et qu'il n'y a point en lui de ténèbres. » (*I Joan.* I, 5.)

« Il était la véritable lumière qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme. » (*Joan.* I, 9.)

Le christianisme ne doit donc rien qu'à ses prophètes et à lui-même. La fête de Noël a son fondement véritable, indépendamment de toute influence extérieure dans la doctrine de la Rédemption par la mort de Jésus sur le bois de la croix.

III. — Propagation de la fête de Noël en Orient.

A quelle date exacte remonte l'institution de la solennité de Noël? Nul n'a encore été à même de le déterminer. Le *De Pascha computus* témoigne qu'elle n'existait pas en 243. Étant donné, d'autre part, que le calendrier philocalien nous fournit un indice certain de sa célébration à Rome, en 336, « l'incertitude s'étend à quatre-vingt-treize ans » (1).

Cette fête cardinale resta d'abord une fête propre à l'Église latine, et ce n'est qu'à la longue qu'elle fut, à une exception près, successivement adoptée par toutes les confessions chrétiennes de l'Orient.

Saint Jean Chrysostome paraît s'être constitué le premier et fervent propagateur de la Noël au sein de l'Église grecque. Il atteste, dans une homélie prononcée le 25 décembre 386, que cette fête n'avait été introduite à Antioche que depuis dix ans environ, soit vers 375 (2). Fort désireux de lui gagner des adhérents parmi les fidèles, le grand orateur entreprit d'en justifier l'institution. Il la déclare « de tradition apostolique » et lui trouve un fondement dans l'Évangile. D'après lui, la date de la conception de Jésus se déduit du texte de saint Luc sur la conception de saint Jean-Baptiste. Zacharie, considéré pour le besoin de la cause comme élevé à la dignité de grand prêtre, fit son entrée

(1) Cf. DUCHESNE. *Bulletin critique* (année 1890, p. 45).
(2) MIGNE, *P. G.*, t. XLIX, col. 351.

annuelle dans le Saint des saints au dixième jour du septième mois, solennité de la Propitiation, lorsqu'un ange du Seigneur lui apparut. Élisabeth, sa femme, conçut le 25 septembre; octobre fut ainsi le premier mois de sa grossesse; conséquemment, ce fut six mois après, suivant l'évangéliste, que l'ange Gabriel se présenta, envoyé par le Très-Haut, dans une ville de Galilée appelée Nazareth, auprès de la Vierge Marie, fiancée à un homme de la maison de David, nommé Joseph. Neuf mois plus tard, Jésus naissait à Bethléem de Judée (1).

Si ingénieuse que soit cette argumentation, elle pèche par la base, car Zacharie n'a jamais été grand prêtre, et la fonction liturgique qu'il eut à remplir dans le Temple, suivant le rôle de sa classe, ne pouvait être celle de la Propitiation.

En Cappadoce, la distinction et la séparation des fêtes de Noël et des Épiphanies était réalisée dès 380, attendu que saint Grégoire de Nysse mentionne en cette année la commémoration de la Nativité de Notre-Seigneur dans son oraison funèbre de saint Basile (2). Il y fait également allusion dans deux de ses homélies sur saint Étienne protomartyr (3).

Saint Grégoire de Nazianze, dans ses sermons sur la Théophanie, se pose lui-même en promoteur de la fête de Noël à Constantinople, où il l'inaugura en 379 ou 380, dans la modeste église de l'Anastasie, restée le dernier refuge de la foi orthodoxe en cette ville (4).

La métropole d'Alexandrie adopta la solennité de Noël vers 430 (5). Paul d'Émèse y prêcha dans la grande église en présence de saint Cyrille, le dimanche 25 décembre (29 Khoïak), un sermon de circonstance d'où il résulte que l'on célébrait ce jour-là le souvenir de la naissance de Notre-Seigneur (6).

Jérusalem, la ville du sanctuaire, gardienne fidèle des institutions liturgiques destinées à perpétuer le souvenir des grands événements dont elle fut le glorieux théâtre, resta plus fermement attachée que toute autre église à la tradition orientale, en commémorant chaque année le mystère auguste de la naissance du Christ à l'Épiphanie, avec une pompe toute royale, par des rites symboliques qui consacraient son éminente dignité et dont elle restait seule à conserver le secret. Nous en relevons le témoignage dans la *Peregrinatio Eucheriæ* (7) et

(1) Migne, *P. G.*, t. XLVI, col. 789.
(2) *Ibid.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 789.
(3) *Ibid.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 701 et 725.
(4) *Homil.* III *et* IV *in Theophania*. Migne, *P. G.*, t. XXXVI, col...
(5) Cassien, *Coll.*, x, 1. Germadius, *De viris*, 59.
(6) Hardouin, *Conc.*, t. I, p. 1693.
(7) Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 479.

dans un discours de saint Jérôme, prononcé à Bethléem dans une des premières années du ve siècle. L'illustre exégète ayant tenté d'introduire l'usage romain dans son monastère, se trouva aussitôt en butte à de vives contradictions. Comme il n'était pas homme à céder, il défendit avec sa véhémence accoutumée contre ses adversaires la tradition occidentale : « C'est bien en ce jour, dit-il, que le Christ est né. D'autres pensent qu'il est né à l'Épiphanie. Sans condamner l'opinion d'autrui, suivons néanmoins notre sentiment. Chacun agit selon sa conviction : peut-être le Seigneur daignera-t-il nous éclairer là-dessus. Et ceux qui tiennent pour l'autre opinion, et nous autres qui disons que le Sauveur est né aujourd'hui, nous honorons tous un même Seigneur. C'est le même petit enfant dont nous fêtons la venue. Toutefois, sans vouloir en remontrer aux autres, il faut bien reconnaître que les meilleures raisons sont de notre côté. Nous ne parlons pas ici seulement en notre nom : c'est le sentiment des anciens ; l'univers entier proteste contre l'opinion de cette province. On dira peut-être : C'est ici que le Christ est né, des étrangers seraient-ils donc mieux informés que ceux qui sont sur les lieux ? — Mais de qui tenez-vous vos informations ? De ceux qui étaient dans cette province, des apôtres Pierre et Paul et des autres apôtres. Vous les avez chassés, nous les avons recueillis ; Pierre, qui fut avec Jean, qui fut ici avec Jacques, nous a instruits en Occident. Ainsi les apôtres sont autant nos maîtres que les vôtres. » (1)

Le R. P. Vailhé a cru pouvoir affirmer, sur la foi d'un passage tiré du panégyrique de saint Étienne attribué à Basile de Séleucie, que la fête de Noël avait été introduite à Jérusalem par Juvénal. Après avoir parlé de la basilique que ce patriarche, entre 455 et 458, faisait élever en l'honneur du premier martyr, l'orateur ajoute : « lequel (Juvénal) a commencé à célébrer la naissance illustre, salutaire et adorable du Seigneur » (2). Si ce panégyrique est authentique (3), ou tout au moins d'un contemporain de Juvénal, il faut y voir la mention d'une tentative qui ne fut point couronnée de succès, car Cosmas Indicopleustes, qui écrivait au Sinaï sa *Topographie chrétienne*, entre les années 547 et 549, déclare positivement que les Jérosolymitains sont les seuls

---

(1) Cette pièce a été signalée par Dom J. Morin (*Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. I (1896), p. 415).

(2) « ὅστις καὶ τὴν ἐπίδοξον καὶ σωτηριώδη τοῦ κυρίου προσκυνουμένην ἀρξάμενος ἐπετέλεσεν γένναν » Migne, *P. G.*, t. LXXXV, col. 469. Cf. S. Vailhé, « Introduction de la fête de Noël à Jérusalem », *Echos d'Orient*, VIII, 212-218.

(3) Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. XV, p. 345, se prononce contre l'authenticité de cette homélie.

à ne pas célébrer la fête du 25 décembre et à commémorer la naissance du Sauveur le 6 janvier? (1)

Ce témoignage est, du reste, confirmé par un texte d'une homélie d'Abraham d'Éphèse prononcée entre les années 530-553, et récemment publié par le R. P. M. Jugie. Abraham y rappelle également l'obstination des Palestiniens et des Arabes, qui, malgré les prescriptions des Pères, refusent de s'associer à la pratique commune en célébrant la fête de la Nativité de Notre-Seigneur le 25 décembre (2).

Selon toute vraisemblance, l'Église hagiopolite dut adopter définitivement la fête de Noël à la suite du décret porté par l'empereur Justin II (565-578), ordonnant de célébrer en tous lieux la sainte naissance du Christ (3). De fait, le P. Vailhé a prouvé par ailleurs que la solennité du 25 décembre existait à Jérusalem à l'époque du patriarche saint Sophrone (633-638) (4).

Fidèle à la tradition orientale primitive, l'Église arménienne a conservé jusqu'à nos jours l'antique tradition hagiopolite. Elle n'admet point encore la fête de Noël et maintient intact l'ordre des fêtes sanctorales préparatoires à la solennité des Éphiphanies.

IV. — L'institution des trois Messes stationales.

A peine inaugurée, la commémoration de la Nativité du Sauveur revêtit, tant en Occident qu'en Orient, un éclat égal à celui de Pâques. L'auteur du calendrier philocalien et après lui, saint Jean Chrysostome, lui assignent une place d'honneur dans l'économie des ordonnances festales de l'année liturgique. Elle devient le principe ἀρχή, le fondement de toutes les fêtes : μητρόπολιν πασῶν τῶν ἑορτῶν (5). Dès le v[e] siècle, Rome la célébrait par un rite particulier : celui des *trois Messes stationales*.

Le premier rédacteur du *Liber pontificalis* attribue sans raison valable l'institution de la Messe de nuit au pape Télesphore. Selon M[gr] Duchesne, « elle paraît être postérieure à la fondation de Sainte-

(1) *Topographia christiana*, l. V. Migne, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 197.

(2) « μόνον δὲ μέχρι τήμερον Παλαιστιναῖοι καὶ οἱ προσκείμενοι τούτοισ Ἄραβες οὐ συμφωνοῦσι τῇ κοινῇ τῶν πάντων γνώμῃ, καὶ τὴν ἡμετέραν ἑορτὴν τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως οὐχ ἑωρτάζουσιν ». Cf. M. Jugie, « Abraham d'Ephèse et ses écrits ». *Byzantinische Zeitschrift*, XXII, p. 45 et 50.

(3) Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, l. XVII, c. xxviii. Migne, *P. G.*, CXLVII col. 292.

(4) S. Vailhé, *art. cit.*, p. 215-216.

(5) *De beato Philogonio*, 4. Migne, *P. G.*, t. XLVIII, col. 752-753.

Marie Majeure (vers 435), église où s'est toujours tenue cette station nocturne » (1). Cependant, elle ne figure pas encore dans le sacramentaire léonien, mais on la trouve expressément mentionnée dans les sacramentaires gélasien et grégorien qui signalent aussi une Messe de l'aurore et une troisième Messe du jour.

L'institution de la *trina celebratio* resta, comme telle, étrangère au rite grec. Elle comportait : 1° une Messe stationale de nuit *ad galli cantum*, célébrée à la basilique de Sainte-Marie Majeure, où l'on vénérait les précieuses reliques de la Crèche dans laquelle fut déposé Jésus naissant; 2° une Messe stationale au lever de l'aurore, *mane prima*, à l'église de Sainte-Anastasie.

Sainte Anastasie est une martyre de Sirmium dont le *dies natalis* est fixé au 25 décembre. Constantinople obtint par faveur impériale la translation des reliques de cette Sainte, qui furent exposées à la vénération des fidèles dans le modeste sanctuaire érigé sous le vocable de la Résurrection de Notre-Seigneur ou *Anastasis*, sanctuaire rendu célèbre par la prédication de saint Grégoire de Nazianze. De Constantinople, le culte de la glorieuse martyre de Sirmium passa à Rome, où s'élevait également une église du titre d'Anastasie. Il y gagna bientôt tant de crédit que le *titulus Anastasiæ* (2) devint le *titulus sanctæ Anastasiæ;* 3° Une Messe du jour, *in die*, célébrée de nouveau en grande pompe, à Sainte-Marie Majeure.

Ces trois stations liturgiques ont été établies à Rome, selon toute vraisemblance, à l'imitation de l'ancien usage hagiopolite. La métropole de Jérusalem commémorait le 6 janvier la naissance du Rédempteur par une action symbolique développée en trois actes : 1° une grande vigile à la basilique constantinienne de la Nativité, à Bethléem; 2° une théorie nocturne qui avait son point de départ à la grotte vers le milieu de la nuit et son terme vers la pointe de l'aube à l'*Anastasis*, sanctuaire de la Résurrection où se trouvait le Saint-Sépulcre; 3° une Messe solennelle du jour à la basilique majeure du *Martyrium* au Golgotha (3).

La mystique de cette triple démonstration rituelle a trait à la parousie et à la fondation du royaume, comme il y aura lieu de l'établir dans l'article que nous consacrerons à la solennité des Épiphanies. Tel est,

(1) Duchesne, *Origines...*, p. 478, note.

(2) Anastasie peut être le nom de la fondatrice du *Titulus*, bien qu'il y ait grande probabilité à ce que ce vocable ait été appliqué à un sanctuaire romain correspondant comme celui de Constantinople à l'*Anastasis* de Jérusalem.

(3) *Peregrinatio ad loca sancta*, Duchesne, *op. cit.*, p. 478-479. Mgr Duchesne, *Ibid.*, note, pense qu'il y avait une Messe de nuit à Bethléem. Je ne partage pas cet avis, non plus que le P. Grisar. *Analecta Romana*, 1889, p. 594.

aussi bien, l'enseignement liturgique de l'Église romaine, dont l'idée prédominante est de prendre occasion de la première venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour évoquer et célébrer avec éclat, sous le symbole de la lumière, sa parousie suprême au dernier jour, après nous y avoir préparés par l'exercice de la vertu durant toute la période de l'*Avent*. Car, proclame-t-elle dès lors avec l'Apôtre : « la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, a été manifestée. Elle nous enseigne à renoncer à l'impiété, aux convoitises mondaines et à vivre dans le siècle présent selon la sagesse, la justice et la piété, en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire du grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ. » (*Ep. ad Tit.* II, 11.)

Conclusion.

En résumé, la fête de Noël n'est, au fond, qu'une réduplication de la solennité des Épiphanies. Elle a été établie en Occident, à la date symbolique du 25 décembre, au début du IVe siècle. L'Église de Rome y propose à la vénération des fidèles de toute la chrétienté les mystères de la génération éternelle et temporelle du Verbe associés à celui de la régénération parfaite du peuple saint, héritier de la promesse, appelé par grâce à former dans le royaume des cieux la race sacerdotale et royale des enfants de Dieu.

J.-B. THIBAUT.

LA VIE RELIGIEUSE
dans les Églises séparées d'Orient

Pour le voyageur pressé qui ne jette qu'un regard curieux sur les choses et sur les gens, il semble que les Orientaux soient profondément religieux. Comment, en effet, ne pas avoir cette impression quand on voit avec quelle ferveur les pèlerins russes font leurs dévotions dans les sanctuaires de Terre Sainte, avec quelles attitudes et quels accents pathétiques nombre de bonnes gens s'adressent à Dieu ou à ses saints? Qu'ils soient Grecs, Russes, Arméniens, Syriens, Coptes, etc., les Orientaux ont une façon expressive de prier qui surprend l'Occidental, généralement plus froid et plus sobre de démonstrations. Ajoutez à cela la pompe des cérémonies, l'éclat des ornements, la majesté naturelle à beaucoup d'officiants, au moins dans les villes, et vous aurez les raisons pour lesquelles le touriste se laisse induire en erreur sur la religion des Orientaux.

I. Piété apparente. — La piété est grande en apparence. Il faut voir, par exemple, de quel culte les « orthodoxes » entourent les icones. Ils font avec respect le tour de l'église et baisent dévotement, au milieu de multiples signes de croix, les nombreux tableaux exposés un peu partout. Chaque maison a une image de la Vierge devant laquelle brûle constamment une lampe. On regarde comme un péché de la laisser s'éteindre, et nous avons vu de pauvres gens se priver d'huile pour que la lampe de la Toute-Sainte n'en manquât point. Les marins s'adressent de préférence à saint Nicolas de Myre, dont l'image occupe la place d'honneur dans le salon. Il n'est peut-être pas un des nombreux petits bateaux grecs, même des simples voiliers, qui font le cabotage dans les mers d'Orient qui n'ait ainsi son oratoire. Les Arméniens n'ont pas un culte aussi développé que les « orthodoxes » pour les icones, sauf là où ils vivent mêlés à eux, mais chez eux la Sainte Croix remplace les images.

Vous verrez rarement un « orthodoxe » passer près d'une église sans faire au moins trois signes de croix ou encore se signer dévotement au passage d'une procession ou d'un enterrement, même catholique. Les gens mêlent tout naturellement le nom de Dieu à leurs conversations. Il existe, en effet, un grand nombre de formules pieuses que tout le monde emploie sans le moindre respect humain, à faire croire qu'elles sont l'expression des sentiments intimes.

Nous pourrions multiplier les exemples pour montrer comment s'exprime la religion chez les Orientaux. Mais ce ne sont là que des apparences trompeuses, qui cachent une réalité toute différente. Assistez, par exemple, à un certain nombre d'offices les dimanches ordinaires, dans une église grecque, serbe ou bulgare, et remarquez l'attitude des gens. Il est rare que vous ne sentiez pas comme un sentiment de langueur et d'impatience, qui anime tout le monde, depuis le célébrant jusqu'au dernier des assistants (1). En temps ordinaire, il n'y a guère comme fidèles que des vieilles femmes qui croient montrer beaucoup de dévotion parce qu'elles vont faire brûler un petit cierge d'un sou devant les icones des saints en faisant force invocations à mi-voix, avec des intonations émues et des yeux langoureux. Revenues à leur place, elles bavardent entre elles, tout en faisant machinalement les nombreux signes de croix que réclament les cérémonies orientales. D'autres dorment dans une douce quiétude. Seules, les voix nasillardes des chantres mettent un peu de vie.

Les jours de fête d'obligation, l'assistance est plus nombreuse, mais bien moins recueillie encore. Ce qui frappe tout d'abord, et ce que déplorent les « orthodoxes » sincères, c'est la cohue. La foule est dans un perpétuel va-et-vient; les gens se déplacent, se bousculent en s'adressant des propos aigres-doux. L'absence de chaises et de bancs explique en partie cet incessant mouvement. On bavarde presque à haute voix sur les affaires politiques ou commerciales, on cause toilette, on parle de tout, sauf de Dieu. Personne ne suit les offices dans un livre. Quelques-uns accompagnent les chantres en faux-bourdon. L'assistance demeure purement passive et ne mêle aux cérémonies que des signes de croix (2).

Y a-t-il quelque détail particulier de la liturgie? c'est alors une bousculade effroyable pour mieux voir, comme par exemple à la procession de l'*épitaphios* (3) le Vendredi-Saint. Les jours de communion voient de véritables ruées vers l'autel, au moins dans les paroisses de quelque importance. Comme il est rare qu'il y ait des saintes espèces pour tous, il s'agit de prendre la sainte communion d'assaut. Le prêtre est parfois obligé de la distribuer entre deux gendarmes chargés de contenir la foule, et qui y arrivent rarement. La cohue est telle à certains jours

---

(1) La longueur des offices l'explique en partie.

(2) Il est juste de reconnaître que les Russes se tiennent généralement mieux, mais, chez eux aussi, il y a encore bien des progrès à faire.

(3) Représentation de l'ensevelissement du Christ.

que dans la bousculade les saintes espèces sont répandues sur le pavé de l'église.

Les processions religieuses ne se distinguent pas beaucoup des manifestations politiques. Pas d'ordre, encore moins de silence. Chacun cherche la meilleure place, on bavarde, on s'interpelle, les marchands de cierges crient leur denrée à tue-tête, tandis que le clergé nasille quelque traînante mélopée. Les diverses confréries et corporations se disputent la préséance, les sacristains ou les policiers chassent à coups de pied les gamins qui se bousculent et profitent du moindre incident pour s'amuser.

On comprend dès lors l'étonnement émerveillé des schismatiques assistant à une cérémonie dans une église catholique. Le recueillement avec lequel les fidèles communient les frappe particulièrement de stupeur. On obtient d'ailleurs très facilement qu'ils y observent le silence et la bonne tenue, car ils savent que chez nous ce sont deux choses demandées.

L'assistance à la Messe le dimanche n'est pas considérée comme obligatoire. Il suffit, pense-t-on généralement, d'aller à l'église de temps en temps, aux fêtes principales, ou encore de se retirer après avoir fait une courte prière et allumé un petit cierge. Les Arméniens prétendent même que l'assistance aux Vêpres le samedi soir dispense de la Messe du dimanche !

Beaucoup de gens vont rarement à l'église, tout au plus quatre ou cinq fois par an, aux fêtes principales. Il nous souvient qu'un Grec distingué estimait qu'il suffisait à sa fille d'aller vénérer le Christ au tombeau, le Vendredi-Saint, pour être une parfaite « orthodoxe ». Il en est même une bonne minorité, au moins dans la haute classe, qui ne pratiquent plus aucune religion ou qui sont affiliés aux Sociétés secrètes. comme la Franc-Maçonnerie. Cela ne les empêche nullement de se dire « orthodoxes » au même titre que les autres. Certains Grecs n'ont-ils pas, du reste, la prétention de monopoliser l'appellation de « chrétiens » et n'affectent-ils pas de regarder les catholiques comme n'ayant rien de commun avec le Christ?

Les pratiques de dévotion sont le plus souvent purement machinales et purement extérieures. Peut-on, en effet, donner le nom de signe de croix à ces mouvements rapides exécutés par la plupart des gens et qui ressemblent plutôt aux gestes que l'on fait pour chasser un insecte importun? Et quelle attention y apporte-t-on quand on bavarde? Il nous semble voir encore trois hommes passant près d'un sanctuaire célèbre de la Sainte Vierge, à Athènes, et faisant force signes de croix

tandis qu'ils émaillaient leur conversation d'ignobles blasphèmes.

Les saints les plus légendaires pullulent, malgré les timides protestations du clergé. Quelquefois, c'est une localité qui veut avoir son pèlerinage et qui canonise un de ses fidèles défunts, le plus souvent avec de faux miracles à l'appui. Ailleurs, c'est un patriote mis à mort par les Turcs et qu'on voudrait faire passer pour un martyr de la religion. D'autres fois, ce sont des saints dont l'existence est purement imaginaire, mais qu'on n'invoque pas moins avec confiance. Tel ce saint Phanourios, qui fait découvrir les objets perdus et dont on retrouve l'image dans mainte église grecque, malgré les défenses formelles du saint synode. Et saint Eleuthérios invoqué pour un heureux accouchement! Et tant d'autres du même genre!

Si les imposteurs n'ont plus beaucoup de chances de succès dans le monde orthodoxe des Balkans ou de la Turquie, en revanche ils ont toujours prise sur l'âme plus mystique des Slaves, des Russes en particulier. On en voyait paraître au moins un chaque année avant la guerre et grouper des milliers d'adeptes. La propagation des idées révolutionnaires qui ont mené la Russie à sa ruine s'explique fort bien par le mysticisme grossier et l'illuminisme du peuple. Les plus célèbres prophètes que l'empire des tsars ait connus au XXe siècle sont le fameux Jean de Cronstadt, personnage austère et énigmatique, dont les disciples ont déformé la doctrine; le pope Gapone, que la révolution utilisa en 1905 et qu'elle supprima quelque temps après; enfin l'ignoble Raspoutine, moine ignorant et débauché, qui régna dans les salons de la haute société et qui fut tout-puissant à la cour impériale jusqu'à son assassinat en 1916. Les sectes les plus excentriques et parfois les plus immorales pullulent toujours. Une société qui se laisse ainsi corrompre et qui suit de pareils imposteurs dont la doctrine et la conduite sont en contradiction avec les enseignements du Christ peut-elle vraiment se dire chrétienne?

II. Superstition. — Peu scrupuleux sur la façon dont ils assistent aux cérémonies du culte, les Orientaux le sont au contraire beaucoup sur l'observation exacte des rites et des pratiques extérieures. Il y a là une preuve évidente de superstition. On doit prononcer toutes les paroles, exécuter tous les rites, même les moins importants, exactement comme le veut la coutume, sans quoi aucun effet ne serait produit. Les prières sont devenues de véritables formules d'incantation. Les fidèles ne se gênent pas, du reste, pour reprendre le prêtre ou le clerc auquel il arrive de se tromper. C'est peut-être en grande partie à cela que les cérémonies du culte doivent d'être restées à peu près pures. Assistez

à un baptême, vous verrez la sage-femme ou quelque vieille épier les moindres paroles, les moindres gestes du prêtre, pour voir s'ils sont bien conformes à la tradition. La superstition a peu à peu remplacé la religion (1). Il est des pratiques d'origine païenne qui se conservent en divers lieux avec un soin jaloux. Loin de les proscrire, le clergé les tolère, quand il ne les encourage point, soit par ignorance, soit par fidélité aux coutumes des ancêtres. Certaines cérémonies de pèlerinage, particulièrement dans les Lieux Saints, font involontairement songer à ce qui se passait dans le temple d'Asclépios à Épidaure et dans d'autres sanctuaires célèbres de l'antiquité. Les moines grecs qui desservent les sanctuaires de la Palestine entretiennent des dévotions bizarres qui sont pour eux une excellente source de revenus. Il est communément admis en Orient que celui qui peut se baigner dans le Jourdain voit ses péchés remis ou même est assuré d'aller au ciel. Pour quelques-uns, il suffit simplement d'avoir fait le pèlerinage de Jérusalem! Quelle différence y a-t-il entre cette croyance et celle des bouddhistes se baignant dans le Gange, leur fleuve sacré, ou celle des musulmans se rendant à La Mecque? Ailleurs, ce sont de prétendus miracles : le feu sacré du Samedi-Saint, à Jérusalem (2), merveilles (!) opérées par la Vierge de Tinos (3), par la ceinture de la Sainte Vierge conservée au mont Athos et que l'on transporte en divers lieux dans les calamités publiques, Vierges frappeuses répandues un peu partout, entre autres à Péramos, dans la presqu'île de Cizique (4), etc., etc.

De même qu'ils veillent à l'observance scrupuleuse des rites par le clergé, les fidèles ne permettraient pas qu'on touchât aux règles du jeûne. Si le Carême est encore à peu près observé dans certaines campagnes, en revanche, les villes ne lui témoignent pas beaucoup de fidélité : on se contente de jeûner la première et la dernière semaine, et encore! Le patriarche de Constantinople, Joachim III, jugeant que la législation ancienne du jeûne était inappliquée et en fait inapplicable par les simples fidèles, voulut, il y a une douzaine d'années, en adoucir la rigueur par de sages tempéraments. Ce fut un beau scandale dans le monde grec. Le prélat novateur se vit accuser de mépris à l'égard des anciens Pères et d'introduire le relâchement dans la sainte Église de

(1) Voir entre autres les articles de L. Arnaud dans les *Echos d'Orient*, 1911 : « Quelques superstitions religieuses chez les Grecs », p. 75; « Prières superstitieuses des Grecs de Chimara », p. 146.

(2 *Jérusalem*, 1909, « Le feu sacré des Grecs », par T. Rannoy, p. 385.

(3) Celle qui aurait guéri le roi Constantin de Grèce en 1916.

(4) *Echos d'Orient*, 1911, « L'Image de la Vierge de Péramos », par Th. Xanthopoulos, p. 217.

Dieu. On lui reprocha surtout de vouloir jouer au Pape, car le droit canon orthodoxe ne l'autorisait pas à prendre seul une décision sur une question aussi importante. Elle est du ressort du concile œcuménique. Comme la réunion de celui-ci est pratiquement impossible, l' « orthodoxie » continue à maintenir des prescriptions qu'elle n'observe plus. Il est vrai qu'elle n'en est pas à une contradiction près.

Cet attachement exagéré aux pratiques extérieures a provoqué en Russie un schisme qui dure encore. Au XVIIe siècle, des millions de fidèles, plutôt que d'admettre les réformes du patriarche Nicon qui portaient simplement sur la pureté du texte des livres liturgiques et sur des cérémonies de détail, préférèrent se séparer de l'Église officielle pour ne pas suivre cet « Antéchrist ». Les persécutions les plus violentes n'eurent pas raison de leur obstination. Ce sont les *starovières* ou vieux-croyants, qui sont encore actuellement une vingtaine de millions.

La superstition est partout et revêt les formes les plus diverses. Il est certaines pratiques universelles en Orient, comme celles qui concernent le « mauvais œil » (1), d'autres qui sont spéciales à telle ou telle contrée. Toutes les classes de la société en sont également esclaves. La superstition intervient dans les actes les plus ordinaires de la vie et fait partie intégrante des pratiques ancestrales dont on ne saurait se départir sans manquer gravement à son devoir.

Le paganisme n'a donc pas disparu complètement. La plupart des Orientaux ne sont, selon la formule expressive d'un diplomate espagnol, que des « païens baptisés ».

III. Pratique des sacrements. — Si maintenant nous passons à la pratique des sacrements, que de choses lamentables ne trouverons-nous pas! Nous ne dirons rien du Baptême et de la Confirmation qui sont à peu près toujours administrés à des nouveau-nés et qui n'exigent d'eux aucune préparation. Il est cependant permis de douter dans beaucoup de cas de la validité de la Confirmation. Comme le Saint Chrême n'est consacré que rarement, tous les sept ou dix ans en général (2), il arrive que la provision s'épuise dans les paroisses et que le curé ne se gêne pas pour le remplacer par de l'huile ordinaire, ce qui rend nul le sacrement.

(1) « La Baskania ou le « mauvais œil » chez les Grecs modernes », par L. Arnaud, dans *Echos d'Orient*, 1912, p. 385, 510. Le même auteur a fait paraître dans cette revue d'autres articles sur les diverses superstitions chez les Grecs, 1912, p. 115; 1913, p. 123, 292. H. Gisler en a fait autant pour la Bulgarie : *Echos d'Orient*, 1901, p. 221; 1902, p. 103, 235, 274; 1903, p. 63; 1904, p. 257, 390.

(2) Cf. L. Petit : « Du pouvoir de consacrer le Saint Chrême », dans *Echos d'Orient*, 1899, p. 1; « Composition et consécration du Saint Chrême », *Ibid.*, p. 129.

On communie généralement quatre fois par an : à Noël, à Pâques, à la fête de saint Pierre et saint Paul et à l'Assomption. Les Arméniens ne communient pas à la troisième de ces fêtes. Nous avons dit plus haut avec quel manque de respect les fidèles s'approchent le plus souvent du prêtre pour recevoir la sainte communion. Du reste, la plupart des gens n'ont jamais entendu parler d'une façon exacte du mystère de l'Eucharistie, et par conséquent ne comprennent point l'acte qu'ils font. Aussi ce qui frappe le plus un schismatique oriental quand il assiste à une Messe catholique, c'est le recueillement qui accompagne la communion.

La Messe n'est-elle pas invalide plus souvent qu'on ne croit? Sans parler des prêtres de village qui prétendent consacrer du raki (1) en guise de vin ou qui s'arrêtent après le chant de l'Évangile et croient avoir célébré, que dire de ceux qui mettent le zéon (2) en quantité telle que l'espèce du vin est essentiellement altérée? Les Russes ne recommandent-ils pas depuis une quinzaine d'années aux élèves de leurs Séminaires de proscrire l'intention de consacrer au moment des paroles historiques de l'institution : *Ceci est mon corps,* etc., comme une invention « papique » et de la reporter à l'épiclèse ou invocation au Saint-Esprit (3) qui suit la consécration? Dans les livres liturgiques édités depuis la même époque on imprime en caractères ordinaires les paroles de l'institution, alors qu'elles étaient jusque-là en majuscules et très apparentes (4).

Quelle préparation les schismatiques orientaux apportent-ils au grand acte de la communion? Les « orthodoxes » ont l'habitude de jeûner les trois jours qui précèdent, c'est-à-dire non seulement de ne pas manger de viande, mais même aucun aliment préparé au beurre, à la graisse ou à l'huile. Les Arméniens se bornent en général à un seul jour. Le matin où l'on doit communier, non seulement on ne prend ni nourriture ni boisson avant de se rendre à l'église, mais on s'interdit même de fumer. La préparation matérielle est donc rigoureuse chez tous ou à peu près, mais l'autre, la plus nécessaire, celle qui regarde l'âme, comment se fait-elle? On peut dire sans être taxé d'exagération qu'il n'est peut-

(1) Eau-de-vie anisée.

(2) Eau chaude dont le prêtre doit verser quelques gouttes dans le précieux Sang avant la communion. Les Arméniens n'ont jamais voulu adopter cette pratique du rite byzantin.

(3) Sur l'épiclèse, voir les articles de S. Salaville dans les *Echos d'Orient*, 1908, p. 101; 1909, p. 5, 222; 1910, p. 133, 321; 1911, p. 10.

(4) P. Christoff, « La faillite des sacrements dans les Eglises orientales », dans les *Missions des Augustins de l'Assomption*, 1911, p. 113 sq.

être pas un schismatique qui se confesse sérieusement. Beaucoup ne se présentent même pas au prêtre. C'est ainsi que naguère, en Russie et en Bulgarie, on pouvait voir des bataillons entiers se présenter par ordre à la communion, en rangs comme à l'exercice, sans qu'il y eût un homme sur dix qui se fût confessé!

Ceux qui reçoivent le sacrement de Pénitence ne font jamais qu'un simulacre de confession. Aussi peut-on affirmer qu'elle est toujours incomplète et que le plus souvent les fautes graves sont dissimulées, soit par ignorance, soit par honte naturelle, soit par crainte assez justifiée de les voir ébruitées par le confesseur lui-même! Celui-ci est d'ailleurs parfaitement incapable de remplir sérieusement son ministère. Les prêtres mariés n'ont généralement pas les pouvoirs; ils sont ordinairement réservés à des moines ignorants revêtus du sacerdoce et qui n'ont aucune idée exacte des conditions requises pour l'administration du sacrement de Pénitence. Le plus souvent, ils ne posent pas de questions et arrêtent même les aveux du pénitent. Celui-ci dépose une offrande, et le prêtre lui donne l'absolution ou même une simple bénédiction.

Il est généralement admis d'ailleurs qu'on ne commet pas de péché avant le mariage! Alors, pourquoi aller se confesser tant qu'on n'a pas reçu ce sacrement? Et puis l'intégrité de la confession semble bien une question secondaire. Il suffit, croit-on généralement, d'avouer quelques fautes graves et de recevoir l'absolution. Voilà à quel degré d'ignorance est tombée l'Église d'Orient, qui fut jadis représentée par une pléiade d'illustres docteurs!

Il faut encore moins parler de direction spirituelle. C'est une chose absolument inconnue de nos jours chez les schismatiques orientaux dans les couvents aussi bien que dans le monde. On comprend dès lors l'angoisse dans laquelle vivent certaines âmes plus délicates, qui ne trouvent pas dans leurs prêtres de vrais ministres du sacrement de Pénitence, encore moins des directeurs de consciences expérimentés. Ce sont le plus souvent des jeunes gens ou des jeunes filles élevés dans les écoles catholiques et auxquels l'enseignement sérieux de la religion chrétienne et les exemples qu'ils ont eus sous les yeux ont donné le goût des choses de Dieu. Ils ne peuvent pas s'adresser aux prêtres catholiques, puisque ceux-ci n'ont pas le droit de les absoudre, et par ailleurs leur Église est impuissante à satisfaire les besoins de leur âme.

Le mariage n'est pas l'occasion d'une nouvelle confession, mais dans certains pays on communie auparavant. Que vaut le mariage contracté par les « orthodoxes »? On se le demande, car ils ont supprimé en

fait l'échange du consentement des époux, bien qu'il existe toujours dans le rituel. Une sotte coutume, très générale en Orient, veut que la jeune mariée, et même en beaucoup d'endroits le nouvel époux, ne dise pas un mot le jour du mariage; dès lors, on les croit dispensés de l'échange des promesses et que leur présence devant le prêtre en tient lieu (1).

Quant à l'Extrême-Onction, comme il faut sept prêtres pour l'administrer dans le rite byzantin et que la cérémonie dure deux heures et demie ou trois heures, elle est tombée en désuétude (2). Les Arméniens n'en ont plus que le souvenir, en sorte que les schismatiques meurent à peu près tous sans avoir reçu ce sacrement, car on ne peut vraiment pas donner ce nom aux onctions faites avec l'huile de la lampe du sanctuaire, la veille de certaines fêtes, qu'on a prétendu lui substituer.

IV. Morale. — La religion doit se traduire dans la vie ordinaire par un accomplissement plus parfait de ses devoirs, sans quoi elle est purement superficielle. Si des pratiques de dévotion et de la réception des sacrements nous passons à la morale, les constatations sont à peu près les mêmes et on ne saurait s'en étonner, car la fréquentation sérieuse des sacrements est une des meilleures garanties d'honnêteté. Il faut reconnaître qu'en général, dans l'empire ottoman et dans une bonne partie de la presqu'île balkanique, les gens de la campagne ont conservé des mœurs assez pures. C'est là aussi qu'on trouve une plus grande fidélité aux préceptes chrétiens. Si les conversations y sont souvent grossières, si certains vices sont connus et trop répandus, il est rare cependant que l'inconduite soit un fait notoire. C'est ainsi qu'une jeune fille ne manque presque jamais à ses devoirs. Il est vrai qu'elle a pour la maintenir dans le chemin de la vertu la crainte que son père ou un de ses frères ne tire sur elle et sur son complice une de ces terribles vengeances que connaissent les Corses et les Albanais.

Nous ne pourrions pas faire le même éloge des grandes villes ni de certains pays, comme la Russie et la Roumanie (3) et même la Bulgarie,

(1) Cf. H. Gisler, « Coutumes du mariage chez les Bulgares », dans *Échos d'Orient*, 1902, p. 237, 274; 1903, p. 63.

(2) G. Jacquemier, « L'Extrême-Onction chez les Grecs », dans *Echos d'Orient*, 1899, p. 193.

(3) Un membre du saint synode de Bucarest déclarait en 1910 dans la *Biserica orthodoxà romàna*, revue ecclésiastique officielle : « Les conséquences de l'immoralité sont déjà si funestes, même chez les enfants et les jeunes gens, que leur intelligence et leur mémoire fléchissent, faiblissent au point de ne pouvoir plus rien apprendre et de ne plus fournir à l'armée que des recrues impuissantes. » *Echos d'Orient*, 1913, p. 260.)

où le déclin des mœurs va de pair avec celui de la religion. Dans ce dernier pays, la jeunesse si nombreuse des deux sexes qui fréquente les gymnases est effroyablement corrompue. La Serbie, qui s'était mieux conservée, est bien atteinte à son tour, surtout depuis les dernières guerres. En Russie et en Roumanie, le mauvais exemple vient malheureusement des hautes classes. L'ivrognerie, fort répandue dans ces deux États, contribue du reste à augmenter le relâchement des mœurs. Une autre cause très importante en Roumanie, c'est la diffusion de la presse pornographique et des cinémas éhontés qui sont entre les mains des Juifs.

Les orthodoxes allient fort bien d'ailleurs l'inconduite avec la dévotion. Les pèlerins russes qui vont à Jérusalem et qui montrent tant de ferveur n'ont pas le plus souvent une vie très édifiante, et le gouvernement du tsar avait dû faire des règlements très sévères pour mettre une limite aux désordres. C'est ainsi qu'aucune femme de moins de trente ans ne pouvait se rendre en Palestine. Les fêtes patronales, les pèlerinages à certains sanctuaires vénérés, sont des prétextes à des réunions mondaines où les mœurs sont gravement compromises. C'est un fait connu aussi que les monastères, en Bulgarie et en Roumanie, sont des lieux de villégiature recherchés pendant l'été, parce qu'ils sont en général bâtis dans des vallées fraîches et pittoresques. La vie n'y est pas différente de celle des plages et des villes d'eau en renom. On peut s'imaginer ce que moines et religieuses y gagnent au point de vue spirituel.

La grande plaie morale de toutes les Églises schismatiques d'Orient, c'est le divorce, qui est un événement en quelque sorte quotidien. Les causes canoniques permettant de dissoudre le mariage sont nombreuses chez les Grecs et les autres peuples de la presqu'île balkanique : l'adultère et diverses pratiques immorales, la conjuration contre le souverain, lorsque le conjoint coupable a été exilé, la tentative d'assassinat de la part d'un des époux, l'avortement procuré par la femme, la folie persistante, une maladie contagieuse, l'absence prolongée et méprisante (la durée de l'absence est fixée à trois ans), le changement de religion survenu après le mariage, même pour se faire catholique ou protestant, la condamnation à une peine infamante, etc. Les Russes n'admettent que rois cas : l'adultère, l'absence prolongée et la perte des droits civils. Encore empêchaient-ils autrefois la partie coupable d'adultère de convoler en de nouvelles noces. Un édit du 24 mai (v. s.) 1904 l'a autorisée à se remarier une fois. Depuis cette époque, il y a une tendance marquée chez les théologiens russes à admettre les mêmes cas de

divorce que chez les Grecs et à ne pas limiter le nombre de noces permises à l'adultère (1). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner outre mesure qu'un Comité bolchevik soit allé jusqu'à la nationalisation des femmes. Une fois qu'on a renoncé à l'indissolubilité du mariage, il est bien difficile de s'imposer une limite dans cette voie.

La famille ne peut être sérieusement constituée quand il y a tant de moyens de s'en évader. Dans la haute société de certains pays, comme la Russie et la Roumanie, le divorce fait des ravages effrayants, à tel point que certaines dames peuvent compter leurs années de vie mondaine par le nombre de leurs divorces! Dans le peuple, le mal n'est pas aussi profond, il y a encore beaucoup de familles très unies, mais on remarque un peu partout une tendance de plus en plus forte à imiter sur ce point l'exemple de la haute société. Il faut noter aussi que l'éducation familiale ne ressemble en rien à celle de nos pays d'Occident. La mère ne compte presque pas dans sa propre maison; ses fils, quand ils ont dix ou douze ans, ne se gênent pas pour lui manquer d'égards. Par contre, le père est respecté, mais surtout craint. Dès qu'il rentre, le silence se fait dans la maison, chacun s'empresse de satisfaire ses goûts et ses manies. L'influence de l'islamisme est visible dans cette différence de traitement des deux époux.

La vie chrétienne se manifeste non seulement dans la morale privée, mais encore dans la morale publique. Deux grands vices font que l'Orient est un sujet d'étonnement pour l'Occidental fraîchement arrivé et qui ne sait pas se mettre en garde contre eux. Ce sont le mensonge et le vol.

Le premier se rencontre surtout dans les pays encore soumis aux Turcs ou qui se sont déjà libérés de leur joug. Il s'explique en partie par le fait que, ne pouvant opposer la force à leurs oppresseurs, les chrétiens choisirent la ruse pour se rattraper. Mais il faut bien reconnaître aussi qu'après plusieurs siècles de pratique elle est devenue chez eux comme une seconde nature. Ni dans les relations commerciales, ni dans la vie ordinaire, on ne peut se fier à la majorité des Orientaux. Cela ne les empêche pas d'avoir constamment à la bouche des mots comme : parole d'honneur! et autres équivalents. Les serments dont ils accompagnent le plus souvent leurs affirmations ne sont-ils pas la preuve évidente qu'ils ne comptent pas beaucoup être crus d'une façon générale? Le mensonge affecte les formes les plus diverses; les faux

(1) J. Hamberger, « Le divorce en Russie », dans *Echos d'Orient*, 1905, p. 25.

témoignages en justice sont quotidiens (1), le parjure n'est pas regardé comme déshonnête, s'il est profitable, les contrats écrits eux-mêmes sont reniés avec une aisance déconcertante.

Le vol est aussi une plaie orientale. Il se manifeste de façons multiples, bien qu'il ne soit pas aussi courant que le mensonge. Dans beaucoup de pays, cependant, on n'a pas une notion très précise de la propriété, quand il s'agit de... celle du voisin. Un officier français en a donné récemment des exemples typiques pour la Roumanie (2).

Nous verrons plus loin que le clergé n'entreprend à peu près rien pour faire disparaître ces vices indignes d'une société chrétienne. Le sens de la morale s'émousse de plus en plus. Les bouleversements qui ont agité l'Orient depuis la guerre balkanique de 1912-1913 ne sont pas faits pour remettre les schismatiques dans le chemin de la vertu.

V. Charité. — Enfin, voyons comment est pratiquée la charité, cette pierre de touche du vrai christianisme.

Les diverses Églises ne manquent pas d'associations de bienfaisance, qui entretiennent des hôpitaux, des orphelinats, des dispensaires, mais ce sont là des œuvres laïques, plus philanthropiques que charitables, car la religion n'y occupe à peu près aucune place. Le clergé n'y participe que comme membre honoraire ou pour les besoins du culte. Il ne dirige rien, il n'inspire rien. Pas de Congrégation charitable, sauf un peu en Russie, rien qui ressemble, même de très loin, à nos Sœurs de Charité, à nos Petites-Sœurs des Pauvres, à nos Petites-Sœurs de l'Assomption, à nos Frères de Saint-Jean de Dieu. Les soins des malades et des orphelins sont donnés uniquement par des mercenaires. Le dévouement des gens du monde ne supplée nullement au manque de Congrégations charitables. On ne trouve nulle part ou à peu près de ces exemples magnifiques d'humbles vies consacrées tout entières au soin des pauvres et des infirmes, comme il en existe tant en France et dans d'autres pays. On aurait pu croire que le spectacle des maux de la guerre aurait excité la pitié et décidé un grand nombre de personnes à se dévouer au chevet des soldats malades ou blessés. Il n'en a rien été. Les Croix-Rouges indigènes n'ont pu recruter qu'un nombre infime de dames de bonne volonté. Athènes n'en compta jamais plus d'une demi-douzaine de Grecques authentiques pour ses huit hôpitaux. On pourrait donner la même

(1) Il n'y a pas qu'en Turquie qu'on trouve des faux témoins à louer devant les tribunaux.

(2) *Nouvelles religieuses*. Paris, 1919, p. 502.

proportion pour les divers pays d'Orient. Les quêtes faites au profit des orphelins ou des réfugiés obtinrent le plus souvent des résultats dérisoires. A Athènes, il fallut menacer de publier dans les journaux les noms de ceux qui restaient sourds aux appels répétés des divers Comités pour décider les gens à souscrire. Il est vrai qu'ils n'avaient qu'une médiocre confiance aux Sociétés de secours qui se constituaient de tout côté, même à celles que l'État patronnait directement.

Voilà rapidement esquissé le tableau que présentent de nos jours les Églises séparées d'Orient. Dix siècles de schisme, de divisions intestines et d'ignorance ont suffi pour éteindre la lumière de la vérité dans les âmes et la flamme de la vraie charité dans les cœurs. Triste spectacle qui ne peut manquer de frapper toute âme droite qui le considère sans parti pris. Qu'il y a loin de tout ce que nous venons de voir à la doctrine du Christ dont se réclament toutes les Églises orientales!

Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que les reproches que nous adressons aux schismatiques peuvent être retournés à trop de catholiques occidentaux, qui le sont de nom plus qu'en réalité. Mais du moins l'Église romaine peut montrer, même dans les pays les moins religieux, une élite de fervents qu'on chercherait vainement chez les schismatiques orientaux. La source de la vraie piété et de la vie chrétienne semble tarie chez ces derniers.

VI. Causes de la décadence de la vie religieuse en Orient. — Nous allons voir maintenant quelles sont les causes de cette lamentable décadence. Outre le schisme qui les a privés en grande partie des faveurs célestes, nous en trouvons quatre principales : l'infériorité du clergé, l'ignorance générale de la religion, l'hostilité du pouvoir, le manque d'apostolat.

Infériorité du clergé. — Toutes les Églises orientales choisissent leurs évêques uniquement dans le clergé non marié que les Russes appellent clergé noir, par opposition au clergé marié ou clergé blanc. Il s'en faut de beaucoup que tous aient été moines, surtout de nos jours. Comme il existe un certain nombre de Séminaires, c'est parmi les anciens élèves de ces établissements que l'on prend plus volontiers les dignitaires ecclésiastiques. Il semblerait que l'instruction qu'ils ont reçue et l'éducation qu'on a dû leur donner les préparent à remplir d'une façon à peu près digne les devoirs de leur charge. Il n'en va pas ainsi dans la réalité. Outre que la plupart d'entre eux sont devenus rationalistes ou même athées pour n'avoir eu entre les mains que des manuels protestants ou à tendances protestantes, les élèves ecclésiastiques considèrent la profession qu'ils embrassent comme une car-

rière lucrative, et rien de plus. Il en est très peu qui acceptent des paroisses, à moins que les bénéfices ne méritent une sérieuse considération. Ils tâchent plutôt d'entrer dans une chancellerie épiscopale ou de se faire donner une chaire dans un établissement d'enseignement supérieur, en attendant qu'ils puissent obtenir un siège épiscopal. Entre temps, ils ne négligent rien pour arriver à ce résultat. Pour se faire élire, ils doivent compter avec l'élément laïque, ministres dans les pays balkaniques et Russie, divers Conseils laïques en Turquie. Ce n'est pas le mérite qui préside à leur choix, mais la faveur de celle-ci s'achète très cher, dit-on. Aussi n'a-t-on pas encore vu disparaître la race de ces *tchiboukdjis* (1) ou autres fonctionnaires du sultan, qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles, se faisaient nommer métropolites par le Commandeur des croyants et qui s'abattaient ensuite sur quelque province serbe, roumaine, bulgare ou même grecque, dont les habitants devaient payer et au delà les frais de leur élévation à l'épiscopat. On n'en est plus là, sans doute, mais, pour être moins criante, la simonie existe quand même. Il ne faut donc pas s'étonner que les fidèles témoignent si peu de considération à leurs pasteurs. La lecture de la presse est instructive à cet égard. Voici ce qu'écrivait en 1910 le journal semi-officieux du Phanar, la *Proodos* (2) :

> Ventrus, flanqués de leurs cuisiniers et de leurs marmitons, ces vénérables, avec leur indispensable train de maison, ennuient des mois entiers le public par leurs querelles byzantines sur des questions de règlement ou sur l'ἀριστίνδην (3) et se désintéressent absolument du sort de leurs diocèses. Toute leur action dans les éparchies dont ils sont chargés consiste, quand ils les visitent, à célébrer une liturgie archiépiscopale et à débiter un sermon composé de lieux communs sur la vanité de toutes choses.

Le tableau est peut-être un peu chargé, mais à peine. Il est certain que le grand souci des chefs de diocèses est de faire rentrer les redevances des paroisses. Comme c'est le prêtre qui est le ministre ordinaire du sacrement de Confirmation, les tournées pastorales n'ont pas la même raison d'être que chez nous. Elles sont assez rares, en général, sauf dans les centres importants qu'il serait impolitique de négliger. Mais combien n'y a-t-il pas de paroisses rurales qui n'ont jamais vu leur évêque? Ces visites coïncident généralement avec une fête patronale. L'évêque officie pour faire honneur à ses ouailles et attirer leurs cadeaux. Beaucoup de métropolites et d'évêques disent rarement la

(1) Chargés de la pipe ou *tchibouk* du sultan.
(2) La *Proodos*, 19 et 26 septembre (v. s.), dans *Echos d'Orient*, 1910, p. 360.
(3) Choix extra-légal par ordre de mérite des membres du saint synode.

Messe ou seulement quand il y a un très bon honoraire. Nous pourrions citer tel despote qui ne célébrait pas à moins de cinq livres turques (plus de 112 francs!)

Une autre occupation importante des hauts dignitaires ecclésiastiques est l'intrigue : intrigues pour avoir un diocèse mieux coté, intrigues pour se faire nommer membre du saint synode, intrigues pour arriver à être patriarche, là où c'est possible, ou pour défendre la place quand on y est parvenu. On peut affirmer que le souci des âmes est bien la dernière chose qui les tourmente. Jamais de mandement, sauf pour tonner contre les écoles de « propagande papique » et menacer d'excommunication les parents qui y envoient leurs enfants.

Avec un épiscopat semblable il ne faut pas s'étonner de rencontrer chez ses membres de fréquents scandales. Outre que leur conduite ordinaire n'est pas brillante, puisque Mgr Mélétios Méthaxakis, métropolite d'Athènes par la grâce de Vénizélos, justifiait son projet d'avoir des évêques mariés en disant qu'il ne ferait que légitimer de la sorte une situation de fait, de temps à autre la presse s'occupe d'incidents plus notoirement scandaleux. Nous ne rappellerons pas les luttes violentes que les métropolites phanariotes de Macédoine entreprirent contre leurs ouailles bulgares, serbes ou roumaines, pendant les dix ou douze ans qui précédèrent la guerre balkanique de 1912-1913, il suffira de relire quelques-unes des chroniques publiées dans cette revue à la même époque. Ils ne faisaient du reste que continuer les faits et gestes de leurs prédécesseurs depuis trois siècles. Nous donnerons simplement les noms de quelques prélats qui ont laissé une triste réputation dans ces dernières années. Hiéronyme d'Héraclée se signale en 1900 par sa conduite privée scandaleuse et la façon brutale dont il fait rentrer les redevances de ses fidèles (1). Son neveu, Hiéronyme de Gallipoli, excite les colères du peuple par ses procédés de rapine (2). Léonce d'Ainos en 1906 et Jean de Cassandra en 1907 mènent une vie telle qu'ils se font chasser par leurs ouailles et sont déposés par le saint synode (3). En 1919, Dorothée de Serrès, que les Grecs considèrent comme un de leurs plus valeureux champions, se fait prendre en flagrant délit de scandale public, ce qui n'empêche pas une Commission d'enquête de le déclarer innocent! Les autres Églises n'ont rien à envier aux Grecs sur ce point. Nous n'en donnerons pour preuve que deux faits récents. Le métropolite de Bucarest, Mgr Athanase

(1) *Echos d'Orient*, 1900, p. 242.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 1907, p. 179.

Mironesco, arrivé au pouvoir par la protection toute-puissante d'un ministre libéral, dont il favorise les tendances protestantes, se voit accuser en 1910 par l'évêque de Roman d'hérésie, de plagiat et de fornication. C'est lui-même qui préside le tribunal qui doit le juger ! Malgré les dépositions accablantes des témoins, ce n'est pas lui, mais l'accusateur qui est condamné. Le dégoût populaire devint tel que le prélat indigne fut obligé de donner sa démission en 1911 (1). Un autre chef d'Église, Mgr Lucien Bogdanovitch, patriarche serbe de Carlovitz, disparaît mystérieusement pendant l'été de 1913, au cours d'une saison dans une ville d'eau et on finit par retrouver son corps dans un ravin. Les hypothèses les plus diverses sont mises en avant pour expliquer cette mort! elles se basent sur des faits malheureusement trop réels. Celle du suicide est certainement la plus vraisemblable (2).

Avec un haut clergé si peu recommandable dans son ensemble, peut-on espérer que celui des paroisses sera meilleur ? Dans tous les pays orientaux, le choix des curés ne dépend à peu près en rien de l'évêque. Celui-ci n'intervient le plus souvent que pour donner l'ordination après avoir perçu la taxe fixée par les règlements ou par sa propre volonté. En Grèce, s'il lui arrive d'ordonner un prêtre surnuméraire, il est passible la première fois d'une suspense d'un ou deux ans; la deuxième, il est purement et simplement déposé et déclaré suspens pour la vie ! Le plus souvent, le choix du candidat à la prêtrise dépend uniquement de la paroisse à pourvoir. Les chefs de la communauté se réunissent et discutent le choix de celui qui doit remplacer le curé défunt. Autant que possible on ne cherche pas en dehors de la localité. L'intéressé ne se prête pas toujours volontiers à cette vocation imprévue. Il discute les bénéfices à percevoir et finit par se laisser convaincre. La communauté le présente alors à l'évêque, et, après un temps assez court de préparation, il reçoit l'onction sacerdotale. Cela demande six semaines en général, parfois trois mois, rarement six. Dans la plupart des cas, le nouveau prêtre n'a qu'une instruction très élémentaire et pas de formation religieuse. Il a appris à chanter l'office et la Messe, à administrer les sacrements et à faire les nombreuses bénédictions que renferme le rituel oriental. En 1916, en Bulgarie, qui est peut-être celui des pays balkaniques où l'instruction est le plus développée, 335 prêtres seulement sur 1791 avaient passé par les Séminaires, grands ou petits. En Roumanie, sur 4696 prêtres appliqués

(1) *Echos d'Orient*, 1910, p. 48, 183, 242; 1911, p. 31; *Bulletin de la semaine*, 9 août 1911, p. 898; *La Croix*, des 8 et 9 septembre 1911.
(2) *Echos d'Orient*, 1913, p. 556.

au ministère paroissial en 1907, 3 797 sortaient des Petits Séminaires dont le niveau est très médiocre et 675 des Grands Séminaires. Les autres pays sont encore moins favorisés. Les chrétientés de l'empire turc et de l'île de Chypre sont les plus arriérées à cause du manque de Séminaires.

Quand ils ne trouvent pas chez eux de candidats à leur cure, les gens vont en chercher au dehors. En Bulgarie, on recourt souvent aux journaux qui publient fréquemment des annonces dans le genre de celle-ci :

Les paroissiens du village de Stoudena (département de Sofia) font savoir qu'ils ont, à partir du 19 janvier, une cure vacante, et prient les intéressés qui voudraient s'en charger de venir à l'église de Stoudena. Ce village compte 200 maisons, se trouve à une heure de la station de Tserkva, possède un progymnase, jouit d'un bon climat et d'un site pittoresque; il ne manque pas non plus d'une élite de gens éclairés (1).

Les évêques n'hésitent pas recourir à ce mode de recrutement. Le métropolite de Sofia, dans une annonce plusieurs fois publiée, demandait naguère cinq prêtres pour cinq paroisses de la capitale bulgare.

Le grand souci des curés schismatiques n'est pas le profit spirituel de leurs ouailles, qu'ils sont presque toujours incapables d'assurer, mais bien de faire vivre leur famille. On conçoit que cette nécessité leur enlève le peu de zèle qu'ils pourraient avoir. Le casuel, fort modeste en général, va en grande partie au Conseil de fabrique; quant aux dons volontaires des fidèles, ils sont plutôt rares. Certains pays, comme la Bulgarie, la Roumanie, la Serbie, etc., donnent aux prêtres un traitement qui varie suivant leur degré d'instruction et selon l'importance de la paroisse. Il est généralement faible. Dans d'autres régions, le nouveau titulaire discute le prix de ses services avec les fidèles eux-mêmes. Chez les Arméniens, la situation est pire encore. Il n'y a pas de curé proprement dit. Chaque localité a deux ou plusieurs prêtres, dont chacun est comme le chapelain attitré d'un certain nombre de familles; c'est lui, à l'exclusion de tout autre, qui fait les baptêmes, mariages, enterrements, etc., de ces familles. Il en résulte pour eux une véritable sujétion vis-à-vis des fidèles.

Forcés de travailler pour vivre, la plupart des curés de campagne vaquent toute la semaine à leurs occupations ordinaires et ne remplissent les fonctions de leur ministère que le dimanche. Ignorants, ils sont incapables de donner un enseignement religieux dont ils n'ont pas

(1) *Echos d'Orient*, 1912, p. 263.

toujours eux-mêmes les notions essentielles; ils se bornent à chanter les offices solennels et à administrer vaille que vaille les sacrements. Le peuple ne les a pas en haute estime et ne regarde pas la carrière ecclésiastique comme très honorable. On en trouve la preuve dans ce fait qu'on dit communément à un homme qui ne réussit dans aucune entreprise : « Fais-toi pappas (prêtre). » Quelques citations suffiront à indiquer le sentiment populaire sur le bas clergé.

Voici ce qu'écrivait, en 1910, un rédacteur de la *Proodos*, journal grec de Constantinople au sujet du clergé d'Asie Mineure :

Vous ne trouverez nulle part en Anatolie un prêtre cultivé, en mesure de travailler utilement. Le bagage spirituel de presque tous consiste à pouvoir réciter par cœur quelques prières banales ou à exécuter quelques bribes d'un chant nasillard qui défigure hideusement la musique ecclésiastique. Tous leurs soucis consistent à traîner mélancoliquement leurs rassos aux cérémonies de funérailles, de mariages ou baptême (1).

En Roumanie, la situation n'est pas meilleure, si on en croit un homme qui doit être bien informé, l'archimandrite Scriban, directeur du Séminaire central. Il écrivait en 1913 :

Notre Église, telle qu'elle est représentée aujourd'hui par un grand nombre de prêtres, est un repaire de fainéants et d'incapables, une caverne de brigands; une école de perversion... Bref, elle est la négation du christianisme... Quand on voit un clergé faire la risette aux dames, aux moments les plus solennels des offices et pratiquer le fœticide, on ne peut plus dire qu'on a affaire à des chrétiens... Hélas, dans l'atmosphère de notre Église, les caractères fléchissent d'une manière fatale, car quiconque, dans les diverses Églises orthodoxes, s'inspire dans sa conduite, du point de vue religieux et surnaturel, est infailliblement persécuté (2).

On pourrait en dire à peu près autant de tous les pays orientaux. En Russie, la grande plaie du bas clergé est l'ivrognerie. C'est, d'ailleurs, un vice en quelque sorte obligatoire. Quand un pope bénit les maisons, ce qui lui arrive au moins une fois par mois, il ne peut décemment refuser le verre de vodka que lui présente chaque famille sans lui faire un affront. Si la tournée est un peu longue, il arrive souvent que, le soir, les paroissiens sont obligés de ramener leur curé ivre-mort dans sa demeure (3). Les prêtres serbes, autant du moins qu'il nous a été possible de les juger, n'ont pas montré de grandes qualités sacerdotales durant la guerre mondiale. Il nous souvient de les

---

(1) *Proodos* du 26 septembre 1910 (v. s.), dans *Echos d'Orient*, 1910, p. 360.
(2) *Echos d'Orient*, 1911, p. 261.
(3) A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars*, 1889, III, 286.

avoir vus quotidiennement attablés aux terrasses des cafés, à Marseille, à Bizerte, à Salonique, dans les divers lieux où les avait dispersés la tourmente. Ce spectacle ne laissait pas d'étonner les Français même non pratiquants.

On conçoit dès lors que les fidèles méprisent souvent leurs prêtres. Mais est-ce bien la faute de ces derniers s'ils sont incapables de remplir dignement leurs fonctions? Rien de vraiment sérieux n'a été fait pour remédier à la situation lamentable dans laquelle vivent la plupart d'entre eux. D'ailleurs, nous verrons plus loin dans quelle sujétion les laïques tiennent le clergé paroissial et le peu d'initiative qu'ils lui laissent.

Les moines ont-ils du moins, à défaut du clergé séculier, gardé les traditions des ancêtres? Une rapide revue nous convaincra du contraire. Leur nombre diminue de jour en jour, en sorte que beaucoup de pays, comme la Serbie, la Bulgarie, la Roumanie, etc., n'auront bientôt plus que des couvents vides, dont l'État s'empare de plus en plus. Une simple visite dans un monastère grec ou russe en dit assez long sur la décadence dans laquelle la vie religieuse est tombée en Orient. A l'église, le célébrant et les chantres sont les seuls à participer aux offices d'une façon active; les autres somnolent dans leurs stalles ou font la causette quand le surveillant n'est pas trop rapproché. L'office est-il un peu long, ils sortent de temps en temps pour prendre l'air. En dehors des offices religieux et de la pratique du jeûne qui est rigoureuse dans les couvents réguliers, rien ne distingue les moines des paysans d'alentour. Les uns sont entrés en religion pour être à l'abri du besoin, d'autres pour s'enrichir, d'autres pour devenir évêques, quelques-uns enfin pour faire leur salut. S'il en est qui ont amassé des fortunes assez rondelettes, tel cet higoumène du mont Athos, qui avait débuté comme muletier dans le couvent et qui avait trouvé moyen de s'assurer des revenus suffisants pour se permettre des saisons d'eau, par contre il en est qui se font les esclaves de quelques potentats et qui vivent dans une profonde misère. Plus de vie spirituelle proprement dite. Au lieu de la contemplation, il n'y a plus que le doux farniente pour ceux qui en ont le temps et les moyens. Le monachisme est figé depuis de longs siècles. On n'a pas vu naître de nouveaux Ordres; il n'existe pas d'œuvres charitables congréganistes, plus de vie intellectuelle. C'est la routine et la momification (1).

---

(1) Cf. B. LAURÈS, « La vie cénobitique à l'Athos », dans *Echos d'Orient*, 1901, p. 80, 145; « Les monastères idiorrhythmes de l'Athos », *Ibid.*, 1101, p. 288.

Ignorance générale de la religion. — Dans tous les pays d'Orient, l'ignorance de la religion règne du haut en bas de la hérarchie ecclésiastique et parmi les fidèles. On trouve encore un certain nombre d'ecclésiastiques de valeur, particulièrement en Russie, mais on ne peut pas en citer un seul à notre époque qui ait vraiment tranché par sa science ou son érudition. Il est rare, du reste, que ceux qui ont étudié croient encore à Dieu et à la mission de Jésus-Christ, parce qu'ils sont allés chercher la lumière chez les protestants d'Allemagne et d'ailleurs, qui deviennent de plus en plus classiques dans les Séminaires orthodoxes. Il nous souvient d'un archimandrite russe, aumônier d'une ambassade importante, homme distingué, parlant couramment plusieurs langues, diplômé d'Académie ecclésiastique dans son pays, et qui admettait la théosophie comme parfaitement compatible avec le christianisme. Il avait sur celui-ci des notions si vagues qu'il se retirait dès qu'on abordait une discussion théologique quelconque. Cela ne l'a pas empêché, du reste, de devenir évêque. Nous avons déjà dit que malgré quelques efforts sérieux faits en Russie et dans les pays balkaniques, l'instruction du clergé laisse beaucoup à désirer. Les vocations sont rares d'ailleurs et les élèves des Séminaires qui entrent dans les Ordres sont généralement la minorité. Dans l'empire ottoman et en Chypre, la situation est plus lamentable encore.

Il ne faut donc pas s'étonner que le peuple soit très ignorant de sa religion. Qui lui en apprendra les éléments, si le clergé en est lui-même incapable? On trouverait difficilement une église où l'on fait le catéchisme. Dans les écoles c'est ordinairement un professeur laïque qui l'enseigne et cela se borne le plus souvent à quelques bribes d'histoire sainte et à la réfutation des « erreurs papiques ». Les enfants qui fréquentent les écoles catholiques sont les seuls à recevoir l'instruction religieuse. En Bulgarie, beaucoup d'instituteurs sont incroyants, et au lieu d'enseigner la religion, la tournent en dérision. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire ce qu'écrivait en 1903 la *Vetcherna Pochta :*

A notre grand malheur, ceux qui se font chez nous les prédicateurs de l'athéisme, ce sont précisément ceux que l'État et la société ont payés et payent encore pour préparer les jeunes citoyens au rôle sérieux et difficile qui les attend dans la vie. Ils ont abandonné absolument leur devoir, quand ils s'en vont prêcher non pas dans des coins retirés, mais dans des séances publiques comme en ont fourni récemment un exemple les instituteurs réunis par ordre de l'inspecteur du district de Kustendil pour se prononcer sur le nouveau projet de loi relatif à l'enseignement primaire et supérieur (1).

(1) *Vetcherna Pochta*, 1903, n° 570, dans *Echos d'Orient*, 1903, p. 333.

L'enseignement religieux est donc partout négligé dans les écoles. Rien ne remplace le catéchisme que n'enseignent ni prêtres ni professeurs. Les parents apprennent à leurs enfants le peu de vérités qui leur sont arrivées par la tradition orale, encore ne distinguent-ils pas la religion de la superstition, l'essentiel de l'accessoire.

A l'église, ni catéchisme ni prédication. Il semble que les Églises séparées d'Orient soient devenues muettes. C'est là une plaie universelle et qui s'explique très facilement. Comment peut-on demander à un pauvre prêtre qui sait tout juste les cérémonies de la Messe, de l'office et des sacrements et qui le plus souvent ne comprend même pas les prières qu'il lit, d'enseigner au peuple ce que lui-même ignore? Seuls, les Séminaires peuvent remédier à un état de choses aussi lamentable. Il semble bien que les résultats obtenus par ceux-ci ne soient pas encore merveilleux. Nous ne citerons que deux exemples.

Il y a une trentaine d'années, l'évêque grec de Zante, Mgr Latas, plaçait parmi les causes de la multitude des maux de l'Église le manque complet de la parole de Dieu dans les églises. En réalité, disait-il, l'Église grecque depuis des siècles est devenue l'Église de la lettre sèche et des formes, et elle continue à demeurer telle jusqu'à ce jour. Dans cette Église, la parole est depuis longtemps morte et enterrée; demeurant au tombeau, le mort est saint et peut en sortir pour éclairer et sanctifier, et fortifier, et il conserve toute sa vertu et sa sainteté sous la poussière et sous la tombe (1).

Vingt ans plus tard, la situation n'avait pas sensiblement changé, car l'Église du royaume hellénique ne comptait, en 1908, que 22 prédicateurs pour 32 diocèses!

Le *Zadroujen Troud* faisait la même constatation pour la Bulgarie en 1903 :

Le devoir de tout pasteur est de prêcher et d'expliquer les vérités du christianisme en toute occasion favorable; le devoir du clergé est de faire comprendre au peuple, par ses prédications, que la propagation des idées antireligieuses, d'où qu'elles viennent, ne sert qu'à désorganiser notre jeune société... Or, pour notre grand malheur, jusqu'ici il n'a paru chez nous aucun traité sérieux sur la religion, au sein d'une jeune société comme la nôtre, qui n'a pas encore réussi à se délivrer complètement d'un esclavage cinq fois séculaire et qui est déjà sur le chemin de la ruine religieuse (2).

Nous pourrions passer en revue les divers pays, partout nous trouverions à peu près la même pénurie de prédicateurs et la même insuffi-

(1) *Revue de l'Eglise grecque unie*, novembre 1887, p. 551. Cf. *Echos d'Orient*. 1898, t. Ier, p. 86.
(2) *Zadroujen Troud*, 1903, p. 208. Cf. *Echos d'Orient*, 1903, p. 334.

sance du clergé à exercer le ministère de la parole de Dieu. De-ci, de-là, nous verrions même dans les chaires des laïques, avocats, professeurs, qui le plus souvent ne croient même pas à la divinité de Jésus-Christ. Encore faut-il remarquer que les sermons ne sont ordinairement que des assemblages de lieux communs sur la vanité des choses du monde, la fuite du péché, ou des exhortations à célébrer telle ou telle fête, etc., sans rien de doctrinal ni de pratique.

Comment s'étonner, dès lors, que le peuple suive si mal une religion dont il ne connaît même pas les éléments essentiels? Sans doute, on peut en partie rejeter sur les Turcs la faute de cette ignorance universelle. Ils traquèrent, en effet, de tout temps les écoles chrétiennes dans toute l'étendue de leur empire, parce qu'ils les regardaient à juste titre comme des foyers de nationalisme. Mais, depuis leur libération, certains pays auraient eu le temps de remédier à ce triste état de choses, s'ils avaient eu à cœur de revenir aux traditions vraiment chrétiennes. La Grèce fête l'année prochaine le centenaire de son indépendance. La Serbie pourra en faire autant dans dix ans. La Roumanie est libre depuis plus de soixante ans, etc. Qu'a-t-on fait dans ces divers pays pour remédier au manque de la parole de Dieu? Rien ou à peu près rien. Le monde ecclésiastique se montre d'ailleurs plutôt hostile aux tentatives de réaction. Les quelques pieuses associations qui se sont fondées dans ce but, comme l'*Eusébeia* de Smyrne en 1893 (1) et les deux ou trois qui existent à Constantinople, sont vues d'un œil plutôt hostile par les métropolites grecs.

Hostilité des pouvoirs publics. — Nous ne voulons pas dire par là que les divers gouvernements orthodoxes persécutent la religion, encore que cela commence à se voir dans certains pays, mais qu'ayant réussi à la domestiquer, ils lui ont enlevé le peu de vitalité et d'initiative qui lui restait. Une rapide revue suffira à nous en convaincre.

La Russie était depuis bientôt deux siècles régie au point de vue ecclésiastique par le fameux Règlement de Pierre le Grand (2), quand le bolchevisme l'a jetée dans le chaos. Or, ce règlement donnait au gouvernement une autorité prépondérante dans les décisions du saint synode appelé à gouverner l'Église. L'ober-procouror, désigné par le tsar, menait à la baguette non seulement les synodiques, mais encore tous les dignitaires ecclésiastiques de l'empire. Le clergé ne pouvait avoir aucune initiative. Il s'habitua si bien à cette servitude

(1) *Echos d'Orient,* 1898, p. 86.
(2) G. Bois, « Le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand », dans *Echos d'Orient,* 1904, p. 85 sq, 151 sq.

dorée qu'il ne fit jamais rien de sérieux pour s'en affranchir. L'Église était devenue un simple ministère des Affaires ecclésiastiques, un rouage de l'État et rien de plus. Elle étouffait sans doute sous les privilèges que le gouvernement lui accordait, mais c'était aux dépens de sa propre vitalité.

La situation est à peu près la même dans le royaume de Roumanie. Officiellement, c'est le saint synode seul, composé de tous les évêques du royaume, qui prend les décisions; mais le ministre des Cultes assiste aux séances. Bien qu'il n'ait que voix consultative, le synode ne peut en réalité prendre aucune mesure sans avoir son assentiment. Or, le ministre peut être animé de très mauvaises intentions vis-à-vis de l'Église. C'est ainsi que, depuis une quinzaine d'années, le parti libéral s'est employé, durant son passage au pouvoir, à démocratiser, disons à protestantiser l'Église nationale en admettant le clergé inférieur dans les Conseils dirigeants. M. Haret, ministre ultra-libéral, s'est particulièrement distingué dans cette voie (1). On peut dire que l'Église de Roumanie, asservie au pouvoir, est en train de perdre le peu de vitalité qu'elle avait encore.

Les Serbes ont copié les méthodes russes. Le gouvernement cherche de plus en plus à domestiquer l'Église orthodoxe du royaume. Il exerce un contrôle rigoureux sur presque tous les actes du synode, sur le gouvernement des diocèses, sur l'administration des biens ecclésiastiques. Aucune décision synodale n'a force de loi sans l'approbation du ministre des Cultes. Comme en Roumanie, le pouvoir civil encourage le bas clergé dans ses efforts pour participer au gouvernement de l'Église. Certaines mesures prises par lui ne rehausseront pas le prestige de la religion. C'est ainsi qu'en 1911 il diminuait les honoraires des professeurs d'instruction religieuse (2).

L'État bulgare n'a jamais été très tendre pour l'Église nationale. Il s'en est servi comme d'un instrument utile pour arriver à ses fins politiques, mais il n'a jamais cherché à rehausser son prestige. L'irréligion de plus en plus accusée des dirigeants n'est pas pour elle une bonne raison d'espérer un avenir meilleur. C'est ainsi que le parti actuellement au pouvoir voudrait arriver à la séparation de l'Église et de l'État, mais non pas pour donner à celle-là plus de liberté.

La Grèce nous offre à peu près le même spectacle que les autres pays balkaniques. L'Église y est considérée comme une institution

(1) Cf. *Echos d'Orient*, 1912, p. 555.

(2) E. Goudal, « L'Eglise de Serbie », dans *Echos d'Orient*, 1907, p. 235 sq.; « L'Eglise de Serbie de 1909 à 1912 », *Ibid.*, 1912, p. 345 sq.

nationale et rien de plus. Le gouvernement lui a tellement mesuré la liberté qu'un évêque ne peut même pas ordonner un prêtre sans avoir un poste à lui donner ! Rien n'est fait pour empêcher l'irréligion de pénétrer dans la masse. Vénizélos, l'homme-Providence qu'exalte une presse stipendiée, ne comprend pas l'Église dans son projet de réorganisation nationale sinon pour la domestiquer davantage.

Les Églises constituées dans les pays qui n'ont pas encore réussi à avoir leur indépendance offrent une situation analogue. Que ce soient les divers patriarcats grecs de l'ancien empire turc, les trois ou quatre autonomies arméniennes, les groupes serbes et roumains du défunt empire austro-hongrois, partout les laïques ont une part prépondérante dans le gouvernement de l'Église. Byzance, qui refusa jadis de courber la tête devant le pape de Rome, se voit aujourd'hui avec ses nombreuses filles à la merci d'une assemblée laïque. Nulle part on ne rencontre dans le clergé un homme sincèrement résolu à rompre cette servitude funeste au bien des âmes. Conseils mixtes, conseils laïques, épitropies ou Commissions diverses disputent le pouvoir au clergé et décident des choses les plus graves, sans qu'aucune autorité ecclésiastique ait un droit de contrôle. Si les fidèles commandent, c'est peut-être la démocratie, ce n'est plus l'Église de Jésus-Christ et des apôtres.

Manque d'apostolat. — De tout ce que nous venons de dire, il résulte clairement que les Églises schismatiques d'Orient, à moitié momifiées, ne peuvent montrer beaucoup de vitalité. C'est à la fois une des causes et un des effets de la triste situation que nous avons exposée.

Si la vie se prouve par l'action, comme le prétend une saine philosophie, il faut reconnaître que les Églises orientales n'en ont guère à l'heure actuelle. Il y a longtemps qu'elles ont renoncé à l'apostolat en pays étranger. Depuis la conversion des Slaves, du VIIe au Xe siècle, et les succès des nestoriens dans l'Asie centrale durant une bonne partie du moyen âge, on ne voit pas les missionnaires du schisme et de l'hérésie traverser mers et continents pour répandre la bonne nouvelle. Seule, l'Église russe a essayé et obtenu quelques résultats appréciables. Sans parler de ceux qu'elle a eus dans les limites de l'empire et qui sont sujets à caution pour qui connaît les méthodes du gouvernement tsarien, les missions de la Chine et du Japon dénotent un effort sérieux, surtout ces dernières (1). En dehors de cela vous ne découvrirez rien, car on ne peut appeler missions les groupements nouveaux qui se sont constitués un peu partout, principalement en

(1) Sur les missions russes, lire A. PALMIERI, *La Chiesa Russa*, p. 523 sq.

Amérique, où ils ne comprennent guère que des émigrants orientaux.

Dans les divers pays où elles sont établies, les Églises schismatiques recueillent bien de temps à autre quelques épaves des autres communautés, principalement à la suite de mariages mixtes, mais ce n'est pas là non plus un apostolat, surtout quand il se fait à coups de knout, comme les Russes le pratiquèrent à l'égard des Ruthènes catholiques aux XVIIIe et XIXe siècles.

Vis-à-vis de leurs propres fidèles, les divers clergés schismatiques d'Orient ne font pas non plus preuve de beaucoup de sollicitude. Outre que l'ignorance est le cas le plus fréquent chez leurs membres, ils n'ont même pas l'idée d'un apostolat quelconque. Où l'auraient-ils prise, du reste? Les Séminaires se préoccupent de donner un peu de science aux futurs prêtres, mais nullement de les former à la piété et au zèle des âmes. Et quand même les évêques et les curés voudraient tenter quelque chose de sérieux, ils n'en auraient pas les moyens matériels. Ils se heurteraient constamment à l'élément laïque, qui se montre à peu près partout rebelle aux innovations. Il faut se rappeler que le plus souvent ils n'ont même pas la clé de leur église, celle-ci demeurant au pouvoir des membres de l'éphorie ou Conseil de Fabrique! Et puis, comment remonter le courant et tenter quelque chose de nouveau? Ne serait-ce pas rompre avec les sacro-saintes traditions contre lesquelles personne n'ose rien entreprendre en Orient? Dès lors, on ne sera pas étonné de ne rencontrer nulle part les œuvres paroissiales auxquelles nous sommes accoutumés en Occident : associations pieuses, catéchismes, patronages, bibliothèques paroissiales, ouvroirs, etc., etc. Pas de presse religieuse, sauf quelques revues ecclésiastiques inaccessibles au peuple et quelques publications pieuses, qui sont le plus souvent l'œuvre de laïques et non de prêtres. La vie paroissiale se résume donc, dans les grandes villes aussi bien que dans les plus modestes villages, dans les offices des dimanches et jours de fête et dans l'administration des sacrements.

En terminant ce rapide aperçu sur la situation lamentable des Églises schismatiques d'Orient au point de vue religieux, nous ne pouvons nous empêcher de songer au candide orgueil de ces Grecs, qui se donnent avec ostentation le titre de « chrétiens », comme s'il était leur propriété exclusive. Si le vrai christianisme s'est conservé chez eux, il faut avouer qu'il a bien dégénéré depuis Notre-Seigneur Jésus-Christ ou même depuis ces admirables Pères de l'Église du IVe et du Ve siècle, qui sont une des gloires les plus pures de l'Orient chrétien.

R. JANIN.

Coup d'œil sur l'histoire politique et religieuse DU MONTÉNÉGRO [1]

Quand le flot dévastateur de l'invasion turque, submergeant l'empire byzantin, atteignit les peuples de la presqu'île balkanique, le royaume serbe était sans contredit le plus fort et le plus florissant. En 1347, son chef, Étienne Douchan, pouvait en effet s'intituler empereur serbe, grec et bulgare.

Mais, à la malheureuse journée de Kossovo (1389), ce royaume tomba victime d'une trahison, et les Serbes durent, comme les autres peuples des Balkans, se soumettre pour de longs siècles au joug impitoyable des Turcs.

Parmi les terres serbes se trouvait la principauté florissante de Zéta, qui tirait son nom du petit fleuve qui coule au sud du Monténégro actuel, vers le lac de Scutari. Alors que tout cédait devant le Turc, seule cette principauté se maintenait sous l'autorité de la famille princière des Balchidi. Petit à petit cependant elle voyait reculer ses frontières; en 1478, c'était la prise de Scutari, au Sud; en 1483, la soumission de l'Herzégovine, au Nord. De tous côtés les ennemis encerclaient le Monténégro. Jean Tchernoévitch, qui gouvernait alors le petit peuple, se tourna vers Venise pour lui demander secours, mais celle-ci répondit par un refus.

Jean Tchernoévitch, suivi de tout son peuple, dut alors abandonner les plaines fertiles sur lesquelles ses ancêtres avaient vécu pendant sept cents ans, pour se réfugier dans la montagne (1484). Caché au milieu des rochers déserts, des gouffres et des abîmes, il entreprit de défendre sa foi et sa liberté.

Il ne pouvait compter que sur une poignée d'hommes, mais braves et résolus. Ils constituèrent une Société en se liant par une loi fondamentale d'après laquelle aucun Monténégrin ne pouvait descendre dans la plaine sans la permission du chef. Celui qui la transgressait

---

(1) Cet article a été écrit avant la guerre de 1914-1918. Nous croyons utile de le publier, à titre d'information documentaire, au moment où le Monténégro rentre dans le sein de la grande famille serbe. (N. D. L. R.) Pour plus de détails concernant cet héroïque petit pays, on peut voir, entre autres, les deux ouvrages suivants : G. Frilley et J. Wlahovitj, *le Monténégro contemporain*. Paris, Plon, 1876, in-12, 504 pages; A. Muzet, *Aux pays balkaniques, Monténégro, Serbie, Bulgarie*. Paris, Pierre Roger, 1912, in-8°, 236 pages, spécialement p. 23-69.

se déshonorait à tout jamais. Il se voyait revêtu d'habits de femme et muni d'une quenouille, puis les femmes le chassaient du pays à coups de quenouilles.

Depuis lors, pendant plus de quatre cents ans, le peuple monténégrin tout entier garda et garde encore la remarquable et indestructible tradition qui le caractérise. Le centre de la nation était le monastère bâti par Jean Tchernoévitch à Cettigné, qui devint la capitale de la contrée.

Malgré cette fidélité, on comprend toutefois qu'il était impossible de conserver d'une manière uniforme dans la masse du peuple cette énergie extraordinaire que la position exigeait. De temps en temps apparaissaient des faibles qui se séparaient de leurs frères ou qui faisaient entendre à Jean les mêmes reproches que les Juifs à Moïse : « Pourquoi nous as-tu amenés ici ? »

Jean mourut en 1490. Il eut pour successeur l'aîné de ses fils, Georges, qui avait épousé une Vénitienne. En 1489, cédant aux instances de sa femme, Georges était allé se fixer à Venise, mais il revint à la mort de son père. Sous son règne, le plus jeune de ses frères alla à Constantinople avec un groupe de Monténégrins et proposa à Bajazet II (1482-1512) de lui livrer sa patrie. Le sultan leur posa comme condition de se faire musulmans, ce qu'ils acceptèrent. Ils s'unirent aux Turcs et partirent avec eux à la conquête du Monténégro. Georges fut d'abord heureux et les battit à la première rencontre. Cependant, comme la situation empirait chaque jour, il résolut finalement de quitter son pays et de se retirer à Venise. C'était en 1516. Il laissa le gouvernement entre les mains du métropolite, et depuis cette époque les deux pouvoirs spirituel et temporel furent unis au profit d'un seul. Le gouvernement du métropolite dura trois cent trente-six ans.

I. Les princes-évêques.

On compte une vingtaine d'évêques à se succéder ainsi, pendant trois siècles, dans la double mission de conserver la religion au sein du peuple et de le mener au combat. Ceux qui s'illustrèrent le plus furent ceux de la famille de Négocha, qui obtint le pouvoir en 1687 et le conserva pendant plus d'un siècle et demi. Le pouvoir avait des facilités si petites et amenait des soucis et des responsabilités tels que personne ne le désirait et que ceux qui le détenaient n'avaient pas de raison pour en abuser.

Les Monténégrins luttèrent contre les Turcs sans discontinuer et avec acharnement. Leur histoire est une suite merveilleuse d'exploits

héroïques d'une poignée de chrétiens défendant leur foi et leur liberté contre les troupes innombrables des infidèles.

Les Turcs voulaient imposer de force leur autorité en percevant certains impôts. Ils purent y réussir dans quelques endroits plus accessibles, mais la lutte ne cessait pas pour cela. Les scènes les plus terribles des autres peuples pâlissent, on peut le dire, devant la vie des Monténégrins pendant les époques critiques. La Porte envoyait sans cesse des hordes entières soumettre le Monténégro, mais toujours elles venaient échouer contre les rochers infranchissables et les poitrines de fer des fils de la Montagne Noire.

C'est ainsi qu'en 1712, sous l'évêque Daniel, 50 000, d'autres disent 100 000 Turcs traversèrent la Zéta entre Spoujé et Podgoritza. La population monténégrine ne dépassait pas 40 000 âmes. Le 22 juin, à l'aurore, Daniel attaqua le camp turc, composé de trois divisions de 12 000 hommes chacune. L'évêque perdit 3 189 soldats, mais il tua 20 000 Turcs.

Voici comment le peuple a célébré cet exploit dans une vieille ballade :

Sérasker écrivit à Daniel : Envoie-moi ton impôt et trois de tes plus braves comme otages, sinon je détruirai tout le territoire de la Morée jusqu'à la mer par le feu et le glaive et je te prendrai vif et je te tourmenterai terriblement.

L'évêque lut la lettre et pleura amèrement. Il réunit les anciens. Les uns disaient : « Paye-lui l'impôt », les autres criaient : « Au lieu d'impôt, envoie-lui de nos pierres. » On résolut de se battre jusqu'au dernier homme. On jura qu'on lui enverrait comme impôt une pluie de balles.

Après cela, trois Monténégrins se faufilent pendant la nuit dans le camp turc et le traversent au milieu des dormeurs. Vouko, un des trois, dit aux autres : « Retournez, moi je resterai pour aider notre œuvre. » Les deux autres reviennent à Cettigné et ils disent : « Les Turcs sont si nombreux que, s'ils nous avaient broyés tous les trois comme du sel, ils n'en auraient pas eu assez pour un seul repas. » Puis ils ajoutent, pour encourager les leurs, que la plupart des ennemis étaient infirmes.

Et le peuple va à l'église, reçoit la bénédiction de son évêque et part pour le combat, à la vie ou à la mort.

Et Vouko, pendant ce temps, persuada à l'ennemi de se placer près de la rivière Vladania, lui affirmant que près de Cettigné il n'y avait pas d'eau.

Là, à l'aurore, une pluie de balles monténégrines réveilla tout le pays, et pendant trois jours les Monténégrins poursuivirent et tuèrent les Turcs fugitifs.

Et voici comment l'auteur finit son poème :

Oh! mes frères serbes, et vous tous chez qui bat un cœur amoureux de la liberté, réjouissez-vous! Notre ancienne liberté ne périra jamais tant que nous combattrons et tant que nous défendrons notre bien-aimé Monténégro.

Pour le plus grand bonheur du peuple monténégrin la Providence lui donna, à la veille du XIXe siècle, le plus célèbre de ces princes-évêques, Pierre Ier, qui prit le pouvoir en 1772. Ses compatriotes l'ont surnommé Pierre le Saint. C'était un bel homme, doué d'un esprit remarquable, de manières distinguées. En qualité d'évêque, de prince, de législateur et de général, il dirigea heureusement son pays, au milieu d'une lutte continuelle, pendant plus de quarante-huit ans.

Le gouvernement du Monténégro était alors tout à fait patriarcal. Le prince remplissait à la fois les charges de pontife, de juge et de chef. Il présidait aussi les réunions qui se composaient non de représentants, mais du peuple entier. Les décisions prises dans ces réunions obligeaient tout le monde comme des lois.

Ces assemblées (*sbor*) se tenaient en plein air; quand le tumulte devenait trop grand, on sonnait les cloches de l'église voisine pour rétablir le silence.

Pour la première fois, Pierre Ier publia, en 1796, des *Dispositions pour le gouvernement du Monténégro*. Jusqu'alors le pays n'avait été gouverné que d'après les coutumes anciennes restées purement orales. En 1798, il désigna des juges, très habilement répartis, et en 1803 il publia le complément du Code.

Depuis l'avènement de Pierre Ier, on n'entendit plus parler de *haratch*, ou impôts demandés par les Turcs.

Occupé continuellement par la lutte contre l'ennemi héréditaire, Pierre n'avait pu jusqu'alors s'occuper beaucoup des affaires ecclésiastiques. Malgré la position difficile du pays et les combats incessants, il prit soin, non seulement d'apaiser les différends qui éclataient assez souvent parmi le clergé, mais aussi de veiller sur la bonne conduite de celui-ci et l'accomplissement fidèle de ses devoirs. Il défendit aux prêtres, entre autres choses, de porter des armes à la ceinture et de se raser la barbe.

Dans une lettre au métropolite de Saint-Pétersbourg, Séraphim, Pierre indiquait la grande utilité qu'il y aurait à propager une traduction serbe du Nouveau Testament parmi le peuple afin de le pénétrer davantage de l'esprit chrétien (1826).

Pierre vivait encore quand le saint synode russe reconnut comme autocéphale l'Église du Monténégro. Il mourut le 18 octobre 1830 et fut enseveli dans l'église de la *Blagovétchénié*, c'est-à-dire de l'Annonciation, à Cettigné. Quatre ans après, il était canonisé.

En 1895, fut imprimé, avec l'approbation et la bénédiction du métropolite Métrophane, l'office de Pierre Ier le Saint, composé par le métropolite serbe Michel.

Parmi nous, racontaient les Monténégrins à la fin du siècle dernier, il y a encore des hommes qui ont vécu sous le gouvernement de Pierre le Saint. Ils ont entendu ses discours, ils ont vu comment il vivait. Pendant cinquante ans entiers il nous dirigea, il se battit pour nous, amena des ententes, et chaque jour il marcha devant nous dans une pureté et une simplicité d'âme remarquables. Il nous donna de bonnes lois et organisa notre pays. Il étendit nos limites et fit fuir nos ennemis. Sur son lit de mort, il se tourna vers les anciens et les exhorta à vivre tous en paix. Quand il était en vie, nous jurions par lui.

Pierre Ier eut comme successeur son neveu, Radoton, qui n'avait alors que dix-sept ans. Le nouveau prince-évêque prit le nom de Pierre II. Il fut sacré évêque le 6 août 1833, à Saint-Pétersbourg, en présence de l'empereur Nicolas Ier. Un témoin dit qu'il était de taille très élevée et d'une très forte constitution. Il était si bon tireur qu'il perçait un citron après l'avoir jeté en l'air. Il n'avait encore que dix-neuf ans quand les Turcs firent irruption vers Scutari, parce qu'il avait refusé de recevoir un bérat de la Porte et de se reconnaître vassal de la Turquie. L'avant-garde ennemie, composée de plusieurs milliers d'hommes, fut détruite par une troupe de 800 Monténégrins. L'invasion turque cessa complètement après cet échec.

Le nouvel évêque entreprit de lutter vigoureusement contre les désordres intérieurs et les vestiges des mœurs sauvages du pays. Parmi ses dispositions judiciaires, il s'en trouve de particulièrement curieuses. C'est ainsi que les assassins devaient être fusillés, tandis que les voleurs étaient pendus. Mais il fut difficile d'appliquer la première de ces peines. L'usage de la *vendetta* était en effet enraciné au Monténégro, il obligeait les parents à tuer celui qui avait mis à mort un des leurs. Pour que personne ne pût être réputé assassin, il fallut faire exécuter les criminels par une troupe entière.

Le problème le plus important du règne de Pierre II fut l'organisation intérieure qui favorisait beaucoup l'œuvre militaire.

Presque toutes les luttes qu'il supporta contre les Turcs finirent par des victoires. En 1835, dix Monténégrins prirent d'une façon tout à fait inattendue l'ancienne forteresse de Zabliak, jadis capitale de la Zéta; ils s'y fortifièrent et résistèrent pendant trois semaines à 3 000 Turcs. A la fin, l'évêque leur ordonna de céder, parce qu'il voulait éviter une nouvelle guerre avec le sultan.

Ce géant était bien doué et avait étudié à Pétersbourg. On le surnomma évêque-héros, prince et poète. Ses poèmes lui ont valu une place très brillante dans la littérature slave.

Voici le portrait qui a été tracé de lui :

Il est tantôt chef, l'épée à la main, à la tête de ses compagnies, exemple vivant de bravoure guerrière, tantôt juge inflexible, ordonnant de mettre à mort les malfaiteurs, tantôt enfin prince-gouverneur, gardant son indépendance de toute souillure.

II. Séparation des deux pouvoirs.

Pierre II fut le dernier prince qui centralisa en sa personne l'autorité civile et religieuse. Son neveu, Daniel Pétrovitch, qui lui succéda, ne voulut pas recevoir la consécration épiscopale. L'Assemblée nationale consentit à la séparation des pouvoirs civil et religieux. Daniel désigna comme métropolite Nicanor Ivanovitch, qui fut sacré évêque à Saint-Pétersbourg en 1856. Ainsi s'éteignit la lignée des princes-évêques. Ils avaient rempli leur mission.

Pendant son gouvernement assez court, Daniel resta fidèle aux traditions de ses prédécesseurs. Son but principal fut d'affermir l'ordre intérieur. Dans la lutte contre Omer-Pacha (1852-1853), les Monténégrins justifièrent une fois de plus la gloire militaire de leur pays. Sous la direction de vaillants chefs, ils battirent les Turcs malgré l'infériorité de leur nombre et de leur armement.

Pendant la guerre de Crimée, Daniel garda une neutralité complète. Cette attitude occasionna une guerre civile, et c'est à grand'peine qu'on évita la séparation de la Berda d'avec l'ancien Monténégro.

Au mois de mai 1858, Mirko, frère de Daniel, fit revivre à Grabovo les vieilles traditions de la gloire guerrière des Monténégrins. Sans canons, les montagnards s'élancèrent sous ses ordres sur l'artillerie turque et la détruisirent.

La victoire de Grabovo émut fortement les sujets chrétiens du sultan. Mais les grandes puissances vinrent subitement au secours de la Porte et protégèrent l'immense empire turc contre le tout petit Monténégro. Celui-ci dut fléchir devant les décisions des diplomates. Cependant la Commission qui siégea à Constantinople lui permit de profiter des frontières que les derniers événements lui avaient données. En 1859, elle réussit, malgré la protestation d'Ali Pacha, à faire assister aux délibérations le représentant du Monténégro. Au Congrès de Paris, les puissances résolurent de donner à ce pays une issue vers la mer, mais à la condition qu'il reconnaîtrait la suzeraineté de la Porte. Daniel voulait se soumettre à cette exigence, mais le peuple s'y opposa énergiquement.

Au mois d'août 1860, le prince fut tué au bord de la mer, à Cattaro. Son corps fut transporté dans une église où, pendant plusieurs semaines, se succédèrent ses sujets éplorés.

III. Le roi Nicolas.

A Daniel succéda son neveu Nicolas, le roi actuel. En montant sur le trône, ce prince se proposa deux buts : 1° civiliser son peuple, et 2° délivrer complètement les terres serbes du joug des Turcs. A peine au pouvoir, il fut entraîné contre son gré dans une guerre avec la Turquie. La lutte fut terrible, mais sa vaillance sortit victorieuse de toutes les difficultés. Lors de la guerre russo-turque, les Monténégrins sont de nouveau au premier rang de ceux qui luttent pour la liberté du slavisme. Enfin, Nicolas eut l'honneur de commencer la lutte finale contre les Turcs en 1912 et de voir toutes les terres serbes rendues à la liberté. La défaite de l'Autriche-Hongrie a permis l'affranchissement de tous les frères irrédimés, mais il faut bien reconnaître qu'il se montra d'une faiblesse intéressée devant les exigences de Vienne (1915).

Après la mort de Daniel Ier, le métropolite Nicanor avait donné sa démission. Le prince Nicolas désigna alors Hilarion Roganovitch, qui fut sacré évêque à Saint-Pétersbourg en 1863.

C'est sous ce prélat que s'ouvrit à Cettigné l'école théologique destinée à former des candidats à la prêtrise.

Le Monténégro s'étant annexé le territoire de la Berda et ayant poussé ses frontières jusqu'à l'Herzégovine, Nicolas créa en 1878 une nouvelle éparchie, celle de Rachko-Zahoumska. Le siège en fut établi au monastère d'Ostrog, et le premier évêque fut Bessarion Lioubitza.

A la mort d'Hilarion Roganovitch (1882), Nicolas choisit pour lui succéder ce même Bessarion. Le nouveau métropolite essaya d'établir dans son pays un synode sur le modèle de celui de Zara en Dalmatie, mais il ne put y réussir. Il ne gouverna d'ailleurs pas longtemps sa métropole et mourut en 1884. Son successeur fut Métrophane Ban, qui fut sacré évêque à Saint-Pétersbourg en 1885.

IV. Situation ecclésiastique actuelle.

Telle est, brièvement esquissée, l'histoire politico-religieuse du Monténégro.

Aujourd'hui, le métropolite monténégrin n'a plus le pouvoir civil, mais cela ne l'empêche pas de jouer un rôle considérable dans le pays.

Aucun acte important ne s'accomplit sans qu'il soit consulté, et le peuple le vénère profondément. Il ne reçoit aucun traitement du gouvernement et ne vit que des revenus ecclésiastiques provenant de la ocation des terres des monastères de Cettigné et d'Ostrog. Ces revenus assurent aussi le service du culte dans toutes les églises du royaume. L'extrême pauvreté des églises monténégrines prouve que ces revenus sont insuffisants.

On s'en fera une idée en lisant la description de la cathédrale de Cettigné faite par un témoin, il y a une trentaine d'années :

Elle est aussi grande qu'une chambre; il n'y a de place que pour le prince, la princesse, quelques sénateurs et des étrangers. La garde se tient à la porte et le peuple s'amasse autour de l'édifice. Les icones sont en petit nombre; par contre, sur les murs on voit, à côté des reliques de Pierre le Saint, beaucoup de pistolets, de revolvers et de yatagans.

Et le même témoin dit encore :

Le métropolite en habits usés se tenait debout sur un vieux tapis, les prêtres étaient chaussés de *tzarvouli* (mocassins) et on entrevoyait des revolvers sous leurs habits.

La situation s'est un peu améliorée dans la capitale, mais elle laisse toujours à désirer dans les campagnes. Actuellement, la cathédrale possède un assez grand nombre d'ornements, tous offerts par la munificence des tsars de Russie ou par les Slaves de diverses villes, surtout par ceux de Moscou.

Le bas clergé atteint le chiffre de 500 membres environ : les simples prêtres sortent tous des rangs du peuple et s'en distinguent bien peu; souvent même ils ne portent pas l'habit ecclésiastique en dehors des cérémonies du culte. Tout leur savoir consiste à lire les livres liturgiques et à observer les rites de l'Église.

Les jours de fête, il n'y a pas encore bien longtemps, on pouvait rencontrer dans les rues de Cettigné un prêtre au manteau noir orné de décorations militaires, portant fièrement une belle barbe brune et laissant voir à tout le monde sa large ceinture rouge. C'était Stépho Kapitzine, le premier prêtre de la capitale. Que de fois, dans les combats avec les Turcs, ne s'était-il pas jeté aux premiers rangs, l'épée d'une main et le drapeau de l'autre, pour entraîner ses compatriotes !

La vie monastique ne put jamais se développer beaucoup au Monténégro, qui avait sans cesse à lutter pour conserver son indépendance. Les quelques anciens monastères qui restent sont presque tous inha-

bités. Le service religieux y est assuré par de simples prêtres. Les deux couvents les plus remarquables sont celui de Cettigné et celui d'Ostrog.

Le premier, bâti par Jean le Noir ou Tchernoévitch, en 1484, fut détruit deux fois : le prince Daniel le rebâtit, mais en le plaçant dans un endroit plus élevé; il en fit une sorte de citadelle contre les invasions turques. L'extérieur est remarquable. On y voit deux monastères, l'un inférieur, l'autre supérieur; les voûtes cintrées, non ornées, s'appuient sur des colonnes basses et minces. Toutes les constructions, même l'église, sont d'une architecture primitive. La tour carrée qui s'élève au-dessus du monastère ressemble plus à un colombier qu'à un clocher.

Au monastère même est adossé un édifice d'architecture plus moderne; le sous-sol sert de prison pour les femmes, le premier étage est une école primaire, le second est le logement de l'évêque et de l'archimandrite. La petite église possède des vases et des ornements sacrés d'une grande richesse pour la plupart offerts par le tsar de Russie. Cette église n'aurait rien de remarquable si elle ne contenait les restes de trois hommes illustres du Monténégro. Des deux côtés de l'entrée sont les tombeaux de Daniel et de son frère Mirko Petrovitch, le père du roi Nicolas. Le troisième tombeau contient les reliques de Pierre Ier, que les Monténégrins vénèrent comme un saint depuis quatre-vingts ans. Aux grands jours de fête, on découvre ces reliques, et les Monténégrins de toute la région y viennent en pèlerinage.

Cependant, on remarque qu'un plus grand nombre de pèlerins viennent visiter le monastère d'Ostrog, situé non loin de la bourgade récente de Danilograd. Pour s'y rendre, on marche d'abord dans une plaine, le long de la Zéta, que l'on traverse à gué ou en barque, puis on entre dans les sombres montagnes où se trouve le monastère. On y voit, comme à celui de Cettigné, deux divisions. Le monastère inférieur possède un vaste caravansérail où s'arrêtent les pèlerins, une petite église et différentes constructions. A vingt minutes de là, se trouve le monastère supérieur, bâti à l'endroit le plus désert de la montagne, au fond d'une vaste caverne que domine un immense rocher à pic. C'est là qu'en 1857 Mirko Pétrovitch tint en échec les Turcs. Ce monastère renferme des reliques de saint Basile et les pèlerins de presque tous les pays balkaniques viennent les vénérer.

La veille de la Trinité, toutes les hôtelleries du monastère se remplissent de gens; les uns dressent des tentes, tandis que les autres logent à la belle étoile. Des marchands de Scutari et de Podgoritza organisent des étalages. Tout pèlerin se croit obligé d'apporter quelque

offrande au Saint ; le riche donne de l'argent ou quelque objet précieux; le pauvre, un vêtement ou quelque ustensile de ménage. Quand la fête est terminée, on ramasse les cadeaux en nature et on les vend aux enchères; la somme qu'on en retire atteint parfois 600 francs; elle va rejoindre dans le trésor de saint Basile les trois ou quatre mille florins des pèlerins riches. Quand le roi n'assistait pas personnellement à la fête, il s'y faisait représenter par le président de l'Assemblée ou par quelque prince de la famille royale. Cependant, il venait le plus souvent à la cérémonie, qui lui fournissait un excellent moyen de propager l'influence de son pays dans les provinces voisines habitées par des Slaves. Aussi les Turcs faisaient-ils subir toutes sortes de vexations aux habitants de la Macédoine qui allaient au Monténégro pour vénérer les reliques.

Le monastère d'Ostrog possède de grandes étendues de terres et de forêts, également mal exploitées. Les revenus, qui se montent à une vingtaine de mille francs, sont employés aux besoins religieux du royaume.

V. Ecoles, littérature, coutumes populaires.

C'est au monastère inférieur d'Ostrog que se trouve le principal établissement scolaire du royaume, le Séminaire. Il fut établi après un voyage du prince Nicolas en Russie et avec un capital donné par le tsar. Il avait d'abord été établi dans l'ancien palais épiscopal, à Cettigné. Le remarquable littérateur et théologien Milan Kostitch réussit, pendant son rectorat de trois ans, à donner au Séminaire l'allure d'un établissement sérieux. C'est en 1873 qu'eut lieu le transfert à Ostrog. Dans ce coin retiré, les jeunes Monténégrins reçoivent une éducation variée : grammaire, histoire, sciences, théologie, etc. Ils sont tous destinés à être prêtres ou instituteurs.

Pierre II fut le premier à ouvrir deux petites écoles. Plus tard, son successeur Daniel constitua dans son palais une petite association de jeunes gens des meilleures familles, dont il dirigea lui-même les travaux et les efforts. Sous le prince Nicolas, l'instruction se développa, surtout grâce à la constance remarquable de Milan Kostitch. Dans l'espace de trois années, il réussit à préparer 40 élèves, qui par leurs connaissances surpassaient tous leurs devanciers. Aujourd'hui, presque tous les villages ont une école. On en compte plus de 200. Les Monténégrins se décidèrent très lentement à payer des professeurs. On fixa finalement la somme de 120 thalers (450 francs) par an pour chacun.

C'était beaucoup pour un pays où les membres de l'Assemblée nationale se contentaient de 600 francs.

Mentionnons aussi l'institut des filles, placé jadis sous la haute protection de la tsarine de Russie et sous la surveillance de la princesse monténégrine Miléva. Il fut fondé après le séjour du prince Nicolas à Pétersbourg. Il y a deux lycées de jeunes gens à Cettigné et à Podgoritza. Dans les écoles monténégrines, on parle et on enseigne le dialecte serbe du pays. Au Séminaire, on apprend aussi le slave.

Les Monténégrins n'ont pas oublié que c'est au milieu d'eux que les livres liturgiques slaves apparurent pour la première fois ; or, ce sont les premiers monuments de la littérature slave où est employé l'alphabet cyrillique. C'est à Georges Tchernovitch, fils de Jean Tcherni, que revient l'honneur de ces premières éditions (vers 1490). Les livres liturgiques étaient imprimés au Monténégro et envoyés de là en Russie. En 1591, l'imprimerie fut détruite par le vandalisme turc. Ce n'est que sous Pierre II qu'elle fut de nouveau organisée, mais elle n'eut pas une aussi longue existence. Sous Daniel, les Monténégrins, attaqués par les Turcs et n'ayant plus de balles, se virent obligés de couler les caractères pour en faire des projectiles. Depuis une quinzaine d'années, il existe à Cettigné une imprimerie, qui édite le journal *Glas Tchernogortza* (Voix du Monténégro), d'abord hebdomadaire, puis quotidien. Quant aux livres liturgiques, on les achète désormais à Belgrade.

La vie religieuse du peuple donne lieu à d'intéressantes remarques. Enfermé, enclavé dans ses montagnes, le peuple monténégrin a gardé fidèlement toutes les coutumes religieuses qu'il a héritées de ses ancêtres, mais il les a malheureusement altérées sous l'influence de l'islam.

Chaque maison a son saint patron, dont le jour de fête est célébré avec une solennité extraordinaire. On invite à dîner tous les parents et amis. Les membres de la famille ne prennent pas place à table, ils servent leurs hôtes et mangent après eux. Cet usage est observé par tout le monde, excepté par le roi. En effet, au palais c'est le prince héritier qui doit assurer le service. Au milieu de la table, on dépose dans chaque famille un grand pain de seigle, dans lequel est planté un cierge bénit. Il est sévèrement défendu d'allumer quoi que ce soit à sa flamme.

Les Monténégrins aiment beaucoup les processions religieuses : hommes et femmes y prennent part. Ces cérémonies s'accomplissent quand on doit vénérer des reliques, quand on bénit la moisson ou l'eau, et quand on fait un vœu.

VI. Activité du métropolite Métrophane.

Le dernier métropolite, Métrophane, s'est tracé un vaste programme pour le développement religieux de son peuple. Une de ses plus sages mesures a été de donner un traitement à chaque prêtre. Ceci mit fin aux tristes querelles occasionnées par les offrandes volontaires des fidèles. Cette mesure suffirait à faire ressortir les talents d'administrateur du métropolite. Il s'est occupé en même temps de littérature, et surtout de la traduction en langue serbo-monténégrine d'ouvrages théologiques russes. Il trouva un collaborateur très actif dans la personne du protodiacre de la cour, Philippe Raditchévitch, poète et écrivain remarquable, dont les œuvres sont très appréciées. L'histoire de sa patrie lui sert de thème inépuisable pour ses compositions poétiques.

Notons, en passant, que le roi Nicolas est aussi un poète distingué. Ses œuvres jouissent d'une grande notoriété dans le monde slave.

J. Chichkof.

Le couvent byzantin de femmes à Prinkipo [1]

Le promeneur en villégiature à Prinkipo qui, d'un pas nonchalant, fait le petit tour de l'île ne tarde pas à arriver, dès qu'il a quitté les dernières maisons du village, au pont de pierre situé dans le quartier de Maden (à la mine). Ce quartier, intéressant à plusieurs points de vue, renferme une exploitation de fer abandonnée, avec les substructions de hauts fourneaux qui ont été presque entièrement détruits. Les vieillards se rappellent fort bien encore ses débuts assez brillants et le *tolle* général qui s'ensuivit parmi les habitants et les visiteurs de Prinkipo, lorsque les hautes cheminées commencèrent à vomir, du matin au soir, et toute la nuit, des torrents de fumée qui ne tardèrent pas à mettre du noir sur toutes choses, sur les plantes, dans le ciel pur et... dans les cœurs. Aussi les beaux caïques à quatre rameurs, qui de l'échelle de Top-Hané menaient chaque soir avec diligence les villégiaturants, les riches commerçants grecs et arméniens pressés de revoir leurs familles, ne tardèrent pas à venir moins nombreux. Décidément on abandonnait la grande île, au profit de Halki particulièrement qui connut vers 1840-1850 quelques années de gloire arrachées à Prinkipo. Les protestations de tous et peut-être aussi les affaires peu brillantes de la mine rendirent plus patent le barbarisme que l'on avait commis, et la mine fut abandonnée. D'ailleurs, le service des bateaux, qui date de 1846, en facilitant le voyage, redonna à Prinkipo un renom et une vogue qu'elle a reconquis de nos jours. Si j'ai parlé de la mine, c'est qu'elle a eu une influence néfaste, non seulement pour l'île de Prinkipo elle-même, mais aussi et spécialement sur des ruines très anciennes qui se trouvent dans les environs immédiats. Ces ruines, que chacun connaît sous le nom de « Camarès », nom générique d'ailleurs que nous retrouvons souvent et qui veut désigner, dans le langage populaire, des voûtes anciennes, ces ruines, dis-je, étaient très importantes encore au début du XIXe siècle. Les voyageurs et la tradition conservée dans certaines familles patriciennes nous montrent ces ruines fort imposantes, ayant gardé quelque aspect de leur grandeur passée. Mais, pour notre malheur, les mineurs et la mine vinrent, et comme à Stamboul, où aucun progrès municipal ne peut être fait qu'aux dépens de Byzance, et où toute amélioration moderne est entachée

(1) Conférence donnée au syllogue littéraire grec de Constantinople, le 16 mars 1919.

d'un barbarisme, les ingénieurs se servirent des pierres des ruines des Camarès pour élever les hauts fourneaux, les cheminées et les habitations. De plus, ils élevèrent une grande partie de ces bâtiments sur les substructions des Camarès, détruisant à jamais ce qu'ils auraient dû respecter. Et le promeneur qui, avant de passer sur le pont de Maden, s'égare dans le petit sentier à main gauche vers le bord de la mer, voit quelques substructions à l'aspect ancien quasi couvertes de scories de fer et de minerai non utilisées. Ce sont les restes des hauts fourneaux de la mine. S'il continue son chemin, il arrive bientôt à la porte d'une modeste maisonnette en bois, au milieu d'un agreste jardin, entouré d'une barrière composée d'éléments hétéroclites. C'est la demeure d'un laitier. Si le promeneur, intrigué par la présence de nombreux murs ruinés, contourne la maison et se dirige le long de la mer, il arrive bientôt à une maisonnette en pierre, précédée de substructions en forme de voûtes et de ruines anciennes. Si le promeneur est doublé d'un amateur, d'un curieux des choses archéologiques et historiques, il rayonnera autour de ces deux maisons et il ne tardera pas à découvrir dans cet assez vaste terrain, qui va de la route de Maden à Saint-Nicolas et à la mer sur une longueur de quatre cents mètres depuis le pont, tout un monde de ruines intéressantes, présentant un ensemble assez curieux et assez complet. Des colonnes gisent çà et là; des débris de sculpture, des morceaux de moulures et de marbres, des fragments de briques avec inscriptions gisent sur le sol, enguirlandés de plantes aromatiques. Dans la mer, il observera des fondations de murs; sur la route de Saint-Nicolas, il verra une espèce de vaste tour. A n'en pas douter, il se trouve en présence d'un de ces fameux témoins du passé qui pourrait en conter long sur les vicissitudes qu'il a endurées.

Ce que notre promeneur vient de découvrir, ce sont les restes du grand couvent de femmes de Prinkipo : il n'y a aucun doute à ce sujet, car tous les auteurs sont d'accord. D'ailleurs, il n'existe aucune autre ruine byzantine visible dans les environs avec laquelle il puisse y avoir confusion. D'après les textes anciens, les « Camarès » occupent bien l'emplacement du couvent de femmes; donc tout cet immense développement de substructions qui avoisine les « Camarès » fait partie intégrante de l'antique couvent. Quand, il y a quelques années, je parcourus moi-même le terrain, je fus frappé de certains détails d'architecture visibles dans les ruines; puis le plan même des substructions, avec ses immenses développements, attira mon attention. Après un examen attentif, je parvins à concevoir le plan général : la chapelle,

les cellules, les dépendances, le port, la citerne, etc.; aussitôt il me vint à l'idée de faire une étude plus approfondie des ruines.

En 1916, lors d'un séjour prolongé que je fis à Prinkipo, j'eus le loisir de mettre à exécution mon projet, et ce sont les résultats de celui-ci que j'ai l'honneur de vous soumettre aujourd'hui.

Les terrains renfermant les ruines du grand couvent de femmes appartiennent au couvent actuel de Saint-Georges. Celui-ci en est le possesseur depuis un temps immémorial, qu'il ne m'a pas encore été possible de déterminer avec exactitude. Les substructions, plus considérables qu'on a bien voulu le dire, accusent un développement de façade de 250 mètres environ et longent la côte avec laquelle elles sont presque toujours parallèles. L'étude du plan que j'en ai dressé permet de se faire une idée assez exacte de ce qu'était le fameux couvent. D'ailleurs, je dois le dire, et cela constitue toujours pour moi un sujet d'étonnement, à l'heure qu'il est, on est loin d'être complètement fixé sur les plans affectés par les couvents byzantins. Aussi l'élaboration du plan du couvent de femmes de Prinkipo, tout incomplet qu'il soit, ayant été fait sans l'aide de fouilles, apporte une première pierre à l'étude de l'architecture des monastères de Constantinople. En règle générale, dans tout couvent, l'église ou la chapelle constitue l'âme des édifices; tout est subordonné à elle, tout rayonne autour d'elle, les bâtiments et les jardins, comme les yeux et les pensées des humbles caloyers ou caloyères. Quelle que soit la forme du monastère, carrée ou rectangulaire, en ligne droite ou en éventail, l'église occupe le centre des bâtisses. Au grand couvent de femmes de Prinkipo, le plan, dans sa forme actuelle visible, affecte une ligne incurvée selon les caprices de la rive. Trois groupes sont distincts : deux sur le bord de la mer et dans le prolongement l'un de l'autre; le troisième est constitué par la citerne. Le premier groupe, de beaucoup le plus important, renferme des chambres voûtées, d'où son nom actuel de « Camarès ». Ces voûtes, ou plutôt cette voûte, car il n'en reste plus qu'une intacte, communiquaient auparavant avec deux autres voûtes dont la paroi intermédiaire a disparu, au moyen de trois portes actuellement murées. Un examen approfondi nous révèle immédiatement que nous sommes en présence des sous-sols de l'église du couvent. L'église affectait la forme d'une basilique à trois nefs précédées de deux narthex, et devait avoir deux rangées de trois colonnes séparant les nefs entre elles. Sa largeur était de 13 mètres, dont $4^{m},50$ pour la voûte du milieu et 3 mètres pour les bas côtés. Sa longueur, depuis le mur du narthex jusqu'à la séparation précédant l'autel, était de 14 mètres environ. Les

murs de l'abside ont disparu, mais il est certain que des fouilles même peu profondes nous mettraient en possession complète du plan de l'abside. Ces voûtes, qui actuellement servent de grange à paille et de jardin, devaient être des dépendances du couvent pour les provisions : c'est l'impression que l'on a à voir les nombreuses petites chambres qui s'ouvrent dans la nef de droite. Les deux narthex sont visibles dans leurs formes exactes, car, à cet endroit, les ruines montrent le sous-sol et le rez-de-chaussée. Ces deux narthex, de $2^{m},50$ de largeur, étaient percés de trois portes qui correspondaient aux trois portes de l'église et donnaient de chaque côté sur les corridors aboutissant aux cellules des religieuses. Outre ce plan typique des basiliques des premiers siècles, les détails d'architecture, la distribution des portes et des piliers, l'inclination de 15 degrés à partir de l'Est vers le Sud, nous prouvent que nous sommes bien en présence de l'église du couvent. Le niveau de ce sous-sol n'est guère que d'un mètre au-dessus de la mer.

Ce qu'il y a de remarquable dans le plan du couvent, c'est la situation symétrique et presque homothétique des cellules, placées de chaque côté de l'église, comme les ailes étendues d'un oiseau par rapport au corps de l'animal, et cela sur un développement de 70 mètres environ de chaque côté. Le plan des ruines actuelles des cellules nous montre une suite de sous-sols affectant la forme de corridors variables mais alternés de $2^{m},50$ à $4^{m},50$, des deux côtés de l'église. On est naturellement amené à songer que les cellules n'avaient pas de fenêtres donnant sur la mer, à part peut-être celles de l'extrémité du corridor, et que toutes les autres prenaient jour dans les couloirs de service. Cette supposition découle de l'étude du plan, et cela n'a rien d'invraisemblable pour qui a pu soulever un coin du voile mystérieux des cloîtres byzantins. En tout cas, l'état actuel des ruines ne permet pas de déterminer les dimensions des cellules, ni leur nombre; mais des fouilles, même superficielles, nous mettraient en possession de presque tous les secrets architectoniques que recèlent les terres accumulées. Les ailes du couvent étaient-elles munies d'un corridor central sur lequel venaient aboutir les couloirs latéraux desservant les cellules? Je le crois, mais ce n'est qu'une simple hypothèse, que des fouilles, espérons-le, ne tarderont pas sans doute à vérifier. Quoi qu'il en soit, une basilique de près de 160 mètres carrés pouvait bien contenir au moins 300 à 400 personnes, ce qui laisse supposer que ce couvent méritait bien le nom qu'on lui donnait de grand couvent de femmes de Prinkipo.

Entre le couvent proprement dit et le deuxième groupe de substructions, il y a un espace vide où les terres forment une espèce de

vallée légèrement encaissée (comme le prouvent les courbes de niveau), et où on ne rencontre aucun vestige de ruines. C'était probablement un jardin ou un espace ménagé pour séparer l'habitation des religieuses d'avec celle de la domesticité masculine qui était absolument nécessaire, surtout vers les derniers siècles.

C'est dans ce deuxième groupe que se trouvait le port ou débarcadère du couvent, qui devait constituer la seule porte ouverte du côté de la mer. On distingue très bien encore l'endroit abrité où abordaient les galères; il me semble voir la galère apportant à la hâte les tristes restes royaux de la grande Irène : il me semble entendre aussi les cris de joie des bateliers abordant à l'échelle du cloître et venant chercher la caloyère Euphrosyne, sur l'ordre du Basileus Michel le Bègue, qui voulut faire de cette religieuse, cloîtrée depuis son enfance, la compagne de son trône. Que de grandeurs déchues! que de larmes amères, que de sentiments contradictoires n'a pas vus ce port monastique! Nul ne le saura jamais exactement. L'extrémité de ce groupe est terminée par les murs de base d'une terrasse, dont le pied baignant dans la mer est encore très visible. La domesticité masculine nécessaire pour les gros travaux, pour la garde des portes et des murs, habitait près du port. Le couvent devait posséder une galère qui allait chercher à Byzance les denrées pour l'entretien de la communauté; tout cela nécessitait des bras puissants habitués aux rudes travaux; sans compter que ces hommes avaient parfois à défendre les nonnes contre les attaques toujours possibles des brigands. Du côté de la mer, il y avait un grand mur, dont les bases sont encore visibles et qui devait régner tout le long des bâtiments à une hauteur défiant toute attaque; ces murs étaient sans doute crénelés et donnaient au couvent l'aspect d'un redoutable château fort.

Le troisième groupe de ruines est constitué par une citerne cylindrique de 18m,30 de diamètre intérieur, distante d'environ 120 mètres de l'église, et dans l'axe de celle-ci. Actuellement, elle est comblée en grande partie de terres ravinées, mais on distingue très bien l'escalier qui aboutissait à une espèce de plate-forme intérieure. Elle devait être couverte afin de pouvoir fournir le monastère d'eau potable, celle-ci manquant totalement dans l'île de Prinkipo. Entre la citerne et l'église, quelques pans de murs isolés, des colonnes et d'autres débris paraissent çà et là. C'est dans cet espace que devait se trouver le cimetière; il fut plusieurs fois profané, et peut-être que des fouilles heureuses nous feraient retrouver la tombe d'Irène, respectée par les Latins, mais profanée par les conquérants qui les suivirent, ainsi qu'une foule de stèles

de nobles dames qui finirent leur vie dans la pénitence et la contrition.

L'histoire nous apprend que le couvent de femmes de Prinkipo fut élevé sous Justin dans le courant du VIe siècle, et restauré par la grande Irène vers la fin du VIIIe siècle. Il est hors de doute que la restauration d'Irène fut aussi un agrandissement; en tous cas, les substructions visibles des « Camarès » portent bien l'empreinte du VIe siècle. Les briques des arcs, au lieu de continuer régulièrement à rayonner jusqu'à la retombée du montant des portes, s'arrêtent à une inclinaison de 30 degrés et deviennent horizontales. On rencontre cette façon de construire dans tous les bâtiments des VIe, VIIe et VIIIe siècles, spécialement à Odalar Djami, à Bodroum Djami, et même dans les grands palais édifiés par Basile. Détail curieux : l'on remarque, dans les arcs des portes, de grandes briques de 0m,50 × 0m,32, comme à Bodroum Djami. A part ces deux constructions, je n'ai jamais rencontré la brique de 0m,50 × 0m,32 nulle part ailleurs. Le bâtiment réservé à la domesticité porte bien des traces du VIIIe siècle dans les lits de briques, de sept briques, dont quatre apparentes, les trois autres étant en retrait de 5 centimètres et recouvertes entièrement avec du mortier. Un point intéressant à noter également, c'est l'emploi des chaînages en bois pour soutenir les murs maritimes. N'en déplaise à plusieurs byzantinistes, qui ne se sont pas toujours donné la peine d'étudier sur place les palais existants, si les Byzantins ont utilisé les briques pour chaîner les murs en leur donnant une grande élasticité, ils employaient aussi le chaînage en bois dans la maçonnerie. Ces chaînages en bois sont constitués par des poutres de chêne d'environ 20 centimètres de côté, placées toujours par paires d'une manière régulière dans le mur, de telle façon que le mur soit divisé en cinq parties égales et que la force des chaînages soit uniformément répartie. Ces chaînages sont le plus souvent noyés dans le ciment; cependant, dans les tours carrées de l'enceinte de Constantinople, les chaînages en bois sont enfermés dans une armature de briques qui ajoute encore à leur puissance. De fait, je n'ai jamais rencontré de chaînage en bois dans les murs droits. Cependant, au grand couvent de femmes de Prinkipo, tous les murs des dépendances touchant au port sont chaînés; il n'y a rien là qui doive surprendre, car partout où une poussée violente extérieure pouvait se faire, on renforçait le mur par des chaînages de ce genre. Et que la poussée soit faite au moyen de béliers ou de bombardes, comme c'était le cas possible pour les tours de la ville, ou par les secousses violentes des vagues de la mer, la nécessité de renforcer ces murs était évidente. En tout cas, quoique la construction des murs soit faite dans le style

classique byzantin, l'appareillage des murs de soutènement de l'église laisse un peu à désirer. Des fragments de briques sont fréquemment intercalés, verticalement ou horizontalement, entre les assises de pierres : ce qui atténue beaucoup la régularité rigide des belles constructions de l'époque. Cependant, telles qu'elles sont, les « Camarès » constituent un des rares exemples de ces grands monastères qui eurent tant d'influence sur la civilisation byzantine. A ce point de vue-là, et dans le but d'illustrer aussi des études comme celles de Zhisman : *Das Stifterrecht;* de Nissen : *Die Regelung des Klosterwesens in Romaërreiche;* de l'abbé Marin : *les Monastères de Constantinople;* de Ferradou : *les Biens des Monastères à Byzance,* il y aurait lieu d'exhumer, par des fouilles intelligentes, les restes de ce grand couvent où tant de hautes destinées sont venues s'éclipser de la scène du monde.

L'histoire intérieure de ce grand couvent ne sort guère de la vie ordinaire de ces sortes d'institutions. Les auteurs byzantins n'ont pas été très curieux de ce qui se passait derrière ces murailles saintes. Toutefois, le monastère ayant été l'asile de très hautes pénitentes, grâce à elles, on peut suivre son histoire à travers les siècles.

Le grand couvent fut construit sous Justin II, qui régna de 565 à 578. Les fragments de briques retrouvés nous indiquent, comme date de leur fabrication, la 6e indiction. Or, Justin II monta sur le trône en 565, c'est-à-dire entre la 13e et la 14e indiction de la 17e série, et termina son règne en 578, entre la 11e et la 12e indiction de la 18e série; son règne n'a eu qu'une seule indiction qui porte le rang de 6e, et cette dernière se trouve dans la 18e série, dans les années 572 et 573. Nous concluons donc que, si les fragments de briques retrouvés appartenaient à l'époque de la construction et non à la restauration d'Irène, on est porté à fixer la date de la construction du monastère à 573-574 ou, en tout cas, peu après.

Ce point, qui a, certes, son importance, ne pourra cependant être établi d'une manière définitive, que le jour où des fouilles méthodiques nous mettront en possession de nombreux fragments de briques variées.

De 573 au règne de l'impératrice Irène, le couvent ne fait pas trop parler de lui. A quelle date la restauration eut-elle lieu? La découverte de briques à inscriptions nous l'apprendra peut-être un jour; mais il faut supposer que c'est vers la fin de la vie d'Irène, lorsque, minée par la maladie, elle entrevit le terme de sa vie politique; elle voulut se ménager une retraite qui fût à elle, la malheureuse ne fit que se construire un tombeau. En août 797, après avoir fait lâchement crever les

yeux à son fils Constantin IV, Irène fit enfermer dans les murs du grand couvent de Prinkipo sa petite-fille Euphrosyne, fille de l'Arménienne Marie, première femme de son fils. Cette Marie elle-même était enfermée dans un couvent des îles, mais il n'est point sûr que ce fût à Prinkipo. Cinq ans après, en 802, après avoir usé et abusé du pouvoir, cette même Irène était saisie dans sa villa d'Eleuthère, et après avoir abandonné toute sa fortune au nouveau règne, elle se voyait envoyer au couvent de Prinkipo par son triste successeur Nicéphore. Celui-ci l'envoya ensuite mourir misérablement à Mitylène. Son corps fut ramené en 803 au couvent de Prinkipo.

En 823, une nouvelle mention du couvent est faite. Michel le Bègue, qui venait d'acquérir par un meurtre le trône impérial, après la tourmente sanglante qui avait emporté successivement Nicéphore, Michel Rangabé et Léon l'Arménien dans l'espace de dix-huit ans, tomba amoureux d'Euphrosyne, petite-fille de la grande Irène. Quoique marié à Thécla, de laquelle il avait eu un fils, Théophile, qui lui succéda, Michel ne recula devant aucun sacrifice pour épouser Euphrosyne. Grâce à la complicité du Sénat et à celle du patriarche iconoclaste Antoine de Sylée, il parvint à ses fins et fit retirer du couvent la chaste Euphrosyne pour la mettre sur le trône de sa grand'mère. Cette union stérile, qui dura six ans, fut brusquement terminée par la mort de Michel. Théophile, son fils et successeur, n'eut rien de plus pressé que de réexpédier l'impératrice Augusta dans le même couvent d'où elle était venue; c'était en 829. Le 18 juin 860, les Russes firent une incursion hardie dans la Marmara, ils pillèrent tous les monastères des îles, tuant, massacrant, détruisant tout ce qu'ils ne pouvaient emporter. Le couvent de Prinkipo eut beaucoup à souffrir de ces barbares. En 1041, le monastère fut de nouveau illustré par une noble recluse. Michel IV le Paphlagonien, deuxième époux de Zoé la Messaline, avait décidé d'abandonner le pouvoir et de se retirer au couvent des Saints-Côme et Damien, où il mourut au bout de quelque temps. Il laissait sur le trône sa femme Zoé et son neveu Michel le Calaphate, dont il avait fait son fils adoptif. Michel, avide de gouverner, ne tarda pas à faire saisir sa bienfaitrice et à la faire conduire au couvent de femmes de Prinkipo. Elle n'y resta pas longtemps, réclamée qu'elle fut par la foule. Michel dut se résoudre à la faire revenir pour calmer l'effervescence populaire; mais la révolution grondait, qui obligea le Calaphate à se réfugier à Saint-Jean de Stoudion, d'où il fut conduit sur le lieu du supplice.

En 1060, le monastère hébergea pour quelques mois seulement

Anne Delassène, la mère des Comnènes, condamnée par l'indolent Michel VII. Cinquante-cinq ans après, en 1115, une autre Comnène, l'impératrice Irène, épouse d'Alexis Comnène, vint habiter de sa propre volonté le couvent de femmes pour être plus près de son mari dont l'état de santé était fort précaire. L'année 1204, qui apporta la domination latine à Byzance, n'épargna pas les îles des Princes... Prinkipo fut pillée de fond en comble; mais les croisés, par respect pour le souvenir de la grande Irène, respectèrent sa tombe et son monastère. Il faut arriver jusqu'en 1302 pour rencontrer un pillage en règle des îles, et particulièrement des couvents. C'était sous Andronic Paléologue; des galères latines, armées en course par les Vénitiens brouillés avec l'empereur, vinrent jeter l'ancre devant les îles, brûlèrent maisons et monastères, emmenèrent captifs les moines et les Sœurs. Il fallut que le vieil Andronic vidât son trésor impérial pour payer la rançon de tout ce monde ecclésiastique.

On ne sait si le couvent se releva complètement de cette destruction et s'il resta encore longtemps prospère; mais en 1453, lors de la prise de la « ville bien gardée de Dieu », il disparut soit par la fuite de ses nonnes, soit par leur captivité ou leur massacre.

La tâche de la génération actuelle, de ses archéologues, de ses savants, est de tirer de l'oubli ce vénérable témoin de douze siècles d'histoire; elle doit lui arracher ses secrets, jalousement conservés et enfouis sous une épaisse couche de terre. Ces cinq derniers siècles ont été pour tous les monuments byzantins, à tous les points de vue, funestes. Mais nous devons encore nous estimer heureux que leurs traces et leur souvenir ne se soient point entièrement effacés. Si la grande guerre a fait des pauvres et des malheureux, elle a fait aussi des riches; espérons donc qu'un Mécène généreux voudra attacher son nom au souvenir de la grande Irène et permettra que ce coin sacré de l'antique banlieue byzantine tressaille de nouveau sous les efforts intelligents de pieux chercheurs.

ERNEST MAMBOURY.

Péra, mars 1919.

CHRONIQUE

I. A propos de Sainte-Sophie. — II. État actuel de la vie monastique en Grèce. — III. Le Séminaire Rhizarios d'Athènes. — IV. Dans l'Église grecque. — V. Dans l'Église bulgare.

I. A propos de Sainte-Sophie

1. Une leçon d'histoire sur le philhellénisme des Papes.

Dans une revue athénienne de fondation récente, Τὸ Μέλλον (= l'*Avenir*), nous avons remarqué une série d'articles de M. P. Carolidès ancien député, ancien professeur d'histoire à l'Université d'Athènes, provoqués par la question de Sainte-Sophie et par de récentes tentatives d'union entre Orthodoxes et Anglicans (1). En voici la substance :

« Point de question de Sainte-Sophie aux yeux des Grecs et point d'union possible entre Grecs et Anglicans », ne fait que répéter M. Carolidès.

Point de question de Sainte-Sophie aux yeux des Grecs : cela veut dire que cette question n'est pas purement du domaine religieux, mais se rattache à la question plus générale de Constantinople. Et pourquoi? Parce que Sainte-Sophie est le symbole de trois grandes idées : victoire future de la Croix sur l'Islam, grandeur de l'hellénisme, et union panhellénique de demain. Or, ces trois aspects sont inséparables, car chez nous, dit notre publiciste, religion, politique et nation ne font qu'un. Conclusion : Sainte-Sophie revient aux Grecs.

Autre conséquence, que M. Carolidès adresse à des hauts personnages ecclésiastiques grecs qui ont fait beaucoup de bruit autour de cette question : Si la Grèce ne réclamait que Sainte-Sophie, ce serait lui faire tenir ce langage absurde : « Je ne suis pas difficile, aussi suis-je toute disposée à sacrifier le gros morceau — entendez Constantinople

(1) Τὸ Μέλλον = *L'Avenir*, revue des sciences politiques et sociales (Athènes, rue Nikis, 28), t. I, anné 1919, d'avril à décembre : P. Carolidès, Τὰ ἐπὶ τὴν Ἁγίαν Σοφίαν δικαιώμασα τοῦ Ἑλληνικοῦ Γένους (= *Les droits de la nation grecque sur Sainte-Sophie*), p. 511-525; Τὸ ζήτημα τῆς ἑνώσεως... (= *La question de l'union des Eglises...*), p. 677 et suiv., 751, 878, 971, 1023; cf. t. II (décembre 1919), p. 154-157. Dans ce dernier article, M. Carolidès aborde à sa manière la question du *Filioque*; il est absolument inutile que nous le suivions sur ce terrain.

— pourvu qu'on me livre la merveille de Justinien. » « Parler ainsi, c'est ni plus ni moins ouvrir la porte à l'usurpateur », observe M. Carolidès. Quant à lui, si par hasard il recevait le mandat de faire valoir les prétentions de son pays, il parlerait net à ces messieurs de la Conférence : « Le gros morceau d'abord! » De cette façon Sainte-Sophie deviendra sûrement nôtre, — *major pars trahit ad se minorem*, qui a le tout a la partie.

Au lieu d'un mandat, M. Carolidès a reçu du ciel ce minimum de modestie qui l'empêche de se mêler des affaires confiées à la compétence d'autrui. Mais, par malheur, ce grain de sagesse est rare, même chez des personnages de l'importance de S. G. le métropolite d'Athènes, Mgr Mélétios Métaxakis, et de celui que M. Carolidès appellerait presque son mauvais génie, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, directeur du Séminaire Rizarios. Ils firent naguère, l'un et l'autre, au cours d'un voyage en Europe et en Amérique, un assez long séjour parmi leurs amis anglicans. Le métropolite en revint chargé de vœux platoniques et rayonnant d'espoir. Son enthousiasme lui délia même la langue, il parla d'union entre orthodoxes et protestants, non sans glisser d'ailleurs, dans l'exposé de ses impressions, des réflexions à tout le moins peu obligeantes à l'adresse des catholiques. Quant à l'archimandrite, historien et écrivain plutôt qu'homme d'action, il renouvela sa provision de fiel et aborda la tribune du *Messager ecclésiastique*, bulletin hebdomadaire de la métropole. La vérité historique en sortit avec des entorses et des éclaboussures. Dans l'intention de jeter le ridicule sur les prétentions du Vatican à la possession de Sainte-Sophie, il osa écrire : « Au lendemain de la prise de Constantinople par les Turcs, le Pape fut au comble de la joie. » (1) Le mensonge est révoltant. Aussi M. Carolidès écume d'indignation. A lire les pages serrées de sa réplique, ses phrases enchevêtrées au point d'en devenir parfois obscures, on se prend à regretter qu'une si noble cause, la défense de la vérité historique, n'ait pas inspiré à son loyal champion plus de sobriété littéraire. Toujours est-il qu'il s'estime très heureux de donner une leçon sur l'histoire des Papes à son adversaire de circonstance (2).

(1) Chrys. Papadopoulos, dans le *Messager ecclésiastique*, 1919, p. 198.

(2) P. Carolidès, *loc. cit.*, p. 518-522. Le langage du fougueux polémiste laïque va souvent jusqu'à une violence qui étonne des lecteurs catholiques, mais qui n'effarouche pas tellement les lecteurs orthodoxes. « Ils s'intitulent théologiens », écrit-il, par exemple, au sujet de Mgr Mélétios et de l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, « ils s'intitulent théologiens, et ils ne sont que de simples amateurs de théologie politicisante ». La phrase grecque dont nous venons de traduire la substance

Le Pape, accusé par ce dernier d'avoir applaudi à la nouvelle de la chute de Constantinople, s'appelle Nicolas V, le même qui venait précisément d'expédier une armée au secours de la ville menacée. La flotte n'eut pas le temps d'arriver avant la catastrophe, car la mer était très mauvaise. La sinistre nouvelle jeta le Pape dans la consternation et ne fit que précipiter sa fin. Mais avant de descendre dans la tombe, il tint à inviter auprès de lui des savants grecs pour leur confier le commentaire de leurs auteurs classiques. A cette invitation magnanime il ajouta les dons de sa libéralité. Son amour de la science et des arts était remarquable; il fit sonner toutes les cloches de Rome pour célébrer la découverte de l'Apollon du Belvédère. Enfin il eut la joie d'obliger les princes italiens à s'équiper pour aller délivrer Constantinople. Pie II était sur le point de mettre à exécution ce projet. en allant prendre lui-même le haut commandement des troupes hongroises et vénitiennes, lorsqu'il mourut à Ancône. Il était réservé à Pie V de frapper un grand coup dans la bataille de Lépante (1571). Le Pape insista pour qu'on poussât jusqu'à Constantinople, mais il ne fut pas écouté. A peine sur le trône pontifical, Léon X fonde un gymnase grec au pied du Capitole, son rêve est d'en faire un foyer de l'hellénisme. Les réfugiés de Byzance sentent leurs espoirs renaître, le Pape est à leurs yeux le grand ami des Grecs, leur père, celui de qui dépend le salut de la race hellène. Pie VII n'a qu'un regret, celui de ne pas être assez libre pour favoriser davantage la nation naissante. Durant la révolution de Crète, Pie IX fait appel à la générosité des souverains en faveur des réfugiés qui affluent en Grèce; mais il n'y a que lui et le roi de Roumanie à venir en aide aux malheureux. Que dire de Léon XIII? Son souvenir évoque à nos esprits « l'ami de tout ce qui est grec, l'admirateur et le panégyriste des Pères

---

est plus dure encore dans les termes: ὑπογράφονται θεολόγοι οἱ τῆς πολιτικολογικῆς θεολογίας ἀθεολόγητοι ἐρασταί. (*L'Avenir*, Τὸ Μέλλον, août-septembre 1919, p. 891.) Lisez encore les lignes suivantes, et vous aurez de nouveau le ton de cet ensemble d'articles: « Malheureusement, le très docte archimandrite nous a fourni une nouvelle preuve de l'absence, en lui, d'humilité chrétienne et de sincérité dans l'aveu. Il a dit des mensonges et des calomnies contre le Pape (ou contre la Papauté, comme il veut), des choses indignes d'un savant qui se respecte. Il a été réfuté par nous. Et maintenant, au lieu de garder un silence d'or... » (*Ibid.*, p. 892-893.) Notons enfin, pour achever de nous édifier, les réflexions ci-après: « Sainte-Sophie ni n'est en péril de la part du Pape, ni ne sera sauvée par Mgr Mélétios. Ἡ Ἁγία Σοφία οὔτε ὑπὸ τοῦ Πάπα κινδυνεύει οὔτε ὑπὸ τοῦ Σεβ. Μελετίου σώζεται... La mégalomanie et la vaine pretention de grandes entreprises est cause de beaucoup de maux. Ἡ μεγαλομανία καὶ ἡ κενόδοξος μεγαλοπραγμοσύνη πολλῶν γίνεται αἰτία κακῶν. Chacun doit s'en tenir à sa vocation. Ἕκαστος πρέπει νὰ περιορισθῇ εἰς τὴν κλῆσιν αὐτοῦ » (*L'Avenir*, avril 1919, p. 524.) Et un peu plus bas, M. Carolidès va jusqu'à rappeler la phrase cinglante de saint Augustin: *Habent mercedem suam vani vanam*. (*Ibid.*)

de notre Église » (1); selon la tradition des grands Papes, il fut un philhellène.

C'est un Pape qui fit illuminer la ville de Rome, lorsque, vingt-sept ans après la prise de Constantinople, il apprit la mort de Mahomet le Conquérant; — Sélim II en fit autant, quelque cent ans plus tard, à la mort de Pie V. Peut-on dire, enfin, qu'ils manquent de sympathie à notre égard, ces Pontifes qui, depuis des siècles, permettent à des Grecs de suivre leur rite, en pleine Italie, et favorisent de tout leur pouvoir le déploiement de la liturgie byzantine au célèbre monastère de Grottaferrata?

La leçon de M. Carolidès se termine par une considération de circonstance : si chacun s'occupait des affaires de son ressort, le monde n'en irait que mieux. D'autant, ajoute-t-il par manière de transition, que, « pour offrir un encens d'adulation au clergé anglican, on calomnie ignominieusement la Papauté, non pas simplement comme pouvoir ecclésiastique, mais même comme personnalité historique, et on la dénigre par la falsification de l'histoire » (2).

2. Union des Églises : orthodoxes et anglicans.

« Les hiérarques de l'anglicanisme auraient-ils donc, par hasard, fait plus et mieux que les Papes pour la cause de l'hellénisme? » se demande M. Carolidès, non sans une pointe de malicieuse ironie. Il est vrai, répond-il, qu'ils ont reçu avec courtoisie et écouté avec bienveillance S. Exc. le métropolite d'Athènes. Mais ce n'est point là une chose tellement nouvelle et dont Mgr Mélétios doive faire un cas tellement personnel. » Et là-dessus, notre écrivain aborde la question de l'union des Églises, à laquelle sont consacrés ses six autres articles.

Ce n'est pas la première fois, on le sait, que les autorités de l'Église grecque essayent un rapprochement avec les Anglicans. M. Carolidès ne compte que sur une union purement d'estime et de respect, qu'il appelle union morale. L'histoire du passé et la situation des deux Églises justifient assez cette façon de voir. « C'est tout ce qu'on peut faire pour le moment, et il faut savoir s'en contenter. Dieu fera le reste, c'est-à-dire l'unité de foi. » D'ailleurs, aux yeux de l'auteur, cette unité est moins qu'une nécessité, ce n'est qu'un souhait, même quand il s'agit d'union avec l'Église catholique. En attendant, M. Carolidès ne

(1) P. Carolidès, *loc. cit.*, p. 522.
(2) *Ibid.*

croit possible que l'union dans le Christ et dans l'amour de tous les chrétiens entre eux. Qu'il nous permette une simple réflexion : nous voudrions bien savoir en quoi consiste au juste l'union dans le Christ qui ne comporte pas l'unité de foi (1).

3. Un regard sur le clergé catholique : l'archevêque latin d'Athènes.

A propos des démarches inopportunes de Mgr Mélétios, M. Carolidès, comme pour humilier davantage son pasteur, se répand en éloges au sujet de la valeur morale et intellectuelle du clergé catholique. Il ne peut assez admirer « la science ecclésiastique, étendue, sérieuse, remarquable et profonde des prêtres catholiques. Les moindres dignitaires de cette Église sont des hommes d'une science complète, tant profane que sacrée » (2). C'est alors qu'il invite le vénérable métropolite à imiter l'exemple de labeur paisible et assidu donné par l'archevêque

---

(1) Nous ne pouvons pas suivre ici dans le détail cette longue discussion d'un laïque orthodoxe avec de hauts personnages ecclésiastiques, touchant l'union des Eglises. Voici seulement quelques citations qui en donneront le ton général. « Pour comprendre la grandeur morale, l'idée élevée et le sens profond d'une telle union, son influence bienfaisante et salutaire sur la vie chrétienne, il faut s'élever soi-même à la hauteur morale et spirituelle de l'idée de l'Eglise; il faut comprendre, embrasser cette idée et s'y conformer dans le secret de la conscience. » (*L'Avenir*, octobre 1919, p. 971.) Ecoutez maintenant l'application immédiate que fait M. Carolidès de ce principe, en lui-même très juste : « La première et la plus grande faute de Mgr Mélétios est qu'il ne comprend, ni ne cherche à comprendre, ni n'étudie l'idée de l'Eglise... Il va proclamant que l'Eglise est une simple assemblée ou association de clercs et de laïques *qui dogmatisent* au sujet de l'Eglise, comme si celle-ci était une institution humaine et terrestre, soumise dans ses dogmes aux suffrages de clercs et de laïques, et non point une institution basée sur les dogmes de la révélation divine. » (*Ibid.*)

En ce qui concerne spécialement l'union entre orthodoxes et anglicans, après un examen historique des essais de rapprochement maintes fois tentés, M. Carolidès résume ainsi son avis : « 1° Il ne peut exister, entre l'Eglise anglicane et l'Eglise orthodoxe, d'autre union que l'union morale existant depuis l'époque du patriarche Grégoire VI. [En dehors de cette union morale], ni l'Eglise anglicane n'en veut d'autre, ni elle ne peut en vouloir, et notre Eglise pas davantage. 2° Mgr Mélétios ne connaît pas l'histoire des relations entre Eglise anglicane et orthodoxe, il ne sait pas et ne comprend pas ce qu'est l'Eglise anglicane, il n'a même pas une notion claire et objective de l'union sollicitée par lui; mais il est poussé... simplement par des mobiles subjectifs, qui sont tout à fait étrangers à la vérité objective, au point de vue religieux, scientifique et moral. 3° En conséquence, l'union ainsi recherchée menace de troubler l'unité morale... » (*L'Avenir*, juillet 1919, p. 762.) Dans la livraison de novembre 1919, p. 1032-1033, M. Carolidès revient encore, sous forme de conclusion et de récapitulation, à son appréciation d'ensemble sur ce qu'il affectionne d'appeler « une théologie pseudo-théologique politicisante ». Nous laissons aux hellénistes le soin de goûter eux-mêmes toute la saveur de l'original : Οἱ... ψευδοθεολόγοι θιασῶται τοῦ φυράματος τῆς (κρίμασιν οἷς οἶδε Κύριος ἐνσκηψάσης ἐν μέσῳ τοῦ εὐσεβοῦς ὀρθοδόξου Ἑλληνικοῦ λαοῦ) ψευδοθεολογικῆς πολιτικολογικῆς θεολογίας...

(2) Μέλλον, novembre 1919, p. 1026.

catholique d'Athènes, Mgr Petit. « Comparez seulement Mgr Mélétios avec l'archevêque des Latins », qui se livre avec tant de calme à sa tâche pastorale et scientifique. «... Cet homme a complété, pour la partie qui concerne l'Église orientale, le colossal monument de Mansi (*Collection des Conciles*); il a écrit l'histoire contemporaine de notre Église sous le premier patriarcat de Joachim III avec une impartialité et une objectivité inconnues parmi nous; il s'occupe assidûment d'éclaircir l'histoire de la hiérarchie orientale (*évêchés et évêques*), avec une patience et une persévérance qui excitent notre admiration... » (1)

Rappelant la solennité donnée par l'Église catholique aux fêtes du quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome, célébrées avec tant d'éclat à Rome et ailleurs en 1907-1908, M. Carolidès fait remarquer que l'Église grecque a gardé, par contre, un silence qui étonne.

De cette polémique, parfois assez violente, soutenue par un savant laïque contre des dignitaires ecclésiastiques, il ressort nettement que l'Église grecque souffre de plus en plus du désarroi et de l'isolement. En haut, en fait de dogme et de morale, on est devenu éclectique ; en bas, le respect du clergé est chose inconnue et inconcevable. Il faut la main de Dieu pour régénérer les âmes, au fond religieuses encore pour la plupart, mais laissées trop exclusivement à elles-mêmes.

II. État actuel de la vie monastique en Grèce (2)

Le rôle joué dans l'Église par les Ordres monastiques a été reconnu et célébré par les voix les plus autorisées. L'Orient fut, jusqu'à la consommation du schisme, un foyer très riche où la vie religieuse était souvent pratiquée dans sa perfection et où l'orthodoxie est allée, aux heures graves des hérésies et des dissidences, prendre ses défenseurs et ses champions.

C'est ce que paraît reconnaître le métropolite d'Athènes dans un récent mémoire au saint synode sur les moines du royaume hellénique, paru dans les colonnes du *Messager ecclésiastique*. L'éloge quasi forcé qui coule de sa plume est noyé dans le blâme. Oui, sans doute, semble-t-il dire avec un demi-sourire, les moines ont rendu des services à la religion, l'histoire d'ailleurs le reconnaît, mais on exagère

(1) *Ibid.*, p. 1027.
(2) Ἐκκλησιαστικὸς Κῆρυξ (= *Messager ecclésiastique*), bulletin religieux hebdomadaire de la métropole d'Athènes, 1er janvier 1920, p. 2-5. *Extrait du mémoire de Mgr le Métropolite au Saint-Synode : Le clergé monacal.*

et il y a une tache : les moines ont privé l'empire byzantin d'armées plus nombreuses d'ouvriers et de soldats, car à cette époque-là on préférait les consolations de la vie contemplative aux ennuis du ménage et de la caserne. Heureusement pour le prestige du monachisme, ajoute Mgr Mélétios, ce grand tort a été redressé par les honneurs et la protection tombés du trône de Mahomet et de ses successeurs; grâce à ces faveurs inattendues, les moines ont bien travaillé et mérité... de la patrie (1).

Signalons également, tout de suite, cette autre réflexion initiale du mémoire sur laquelle il y aura lieu de revenir plusieurs fois au cours de ces quelques pages. Le clergé paroissial est chargé de diriger les âmes dans les voies de la vie chrétienne; le moine, lui, a l'obligation d'atteindre à la perfection morale enseignée par le Christ. La perfection chrétienne n'est donc plus du ressort de celui qui a charge d'âmes, et pourtant le sacerdoce est un état qui réclame une haute vertu.

Quelle est la situation actuelle du monachisme grec?

D'après le mémoire mentionné, on constate une décadence lamentable du monachisme dans le royaume hellénique; en voici la preuve et la cause. La preuve est péremptoire. En 1833, on comptait en Grèce 3 000 moines et 593 couvents; aujourd'hui on ne compte plus que 1 462 moines ou moniales et 217 novices, répartis entre 151 monastères.

Voici la statistique du mémoire (2).

Métropole d'Athènes : monastères, 4; moines, 103; novices, 8.

ÉVÊCHÉS DE	MONASTÈRES	MOINES	NOVICES
Acarnanie.	4	16	3
Arta.	5	21	5
Argolide.	3	15	3
Gortyne.	4	23	3
Démétriade.	3	24	2
Naupacte.	3	14	6
Zante.	5	63	6
Elia.	4	33	9
Thèbes.	6	68	25
Thessaliotide.	2	22	7
Théra (Santorin).	4	31	2
Céphalonie.	10	129	4
Corfou.	4	30	5
Corinthe.	2	54	17
Calavryta.	9	178	25
A REPORTER :	68	721	122

(1) *Ibid.*, p. 2 et 3.
(2) *Messager ecclésiastique*, p. 3.

ÉVÊCHÉS DE	MONASTÈRES	MOINES	NOVICES
Report :	68	721	122
Larissa.	1	2	1
Leucade.	6	20	1
Messénie.	4	30	8
Mantinée.	12	71	10
Monembasie.	5	34	5
Paros-Naxos.	2	42	6
Patras.	7	43	9
Syra.	7	179	10
Trikka.	13	64	18
Hydra.	3	28	2
Phthiotide.	7	25	4
Phocide.	3	42	13
Chalcis.	9	58	11
Gytheion.	0	0	0
Cythères.	0	0	0
Total :	151	1462	217

Les couvents d'hommes sont au nombre de 143, avec un personnel de 1 180 moines dont 900 résident dans les monastères; quant aux 280 autres, ils remplissent diverses charges ecclésiastiques. Parmi les 900 reclus, on en trouve plus de 450 qui sont plus que sexagénaires. En moyenne, il y a un monastère pour 10 moines ou moniales ou novices. Ajoutons les 90 couvents de la nouvelle Hellade qui dépendent du Conseil ecclésiastique de Salonique, et les 30 monastères de Crète et de Samos régis par des « épitropies » indépendantes.

Pour mitiger l'impression pénible produite par la constatation de cette triste réalité, le statisticien escalade le mont Athos, le pic du Sinaï, pénètre au Saint-Sépulcre; et, de cette chasse aux chiffres, il revient avec les résultats suivants : 8 000 moines grecs de l'un et de l'autre sexe, dont la moitié appartiennent aux couvents du mont Athos, du Sinaï ou du Saint-Sépulcre. Les 4 000 moines du royaume hellénique passent, paraît-il, leur existence à s'occuper des biens du monastère, pour pouvoir, à la fin de l'année, verser au budget du culte la somme de deux millions de drachmes. En définitive, pour en revenir à la statistique relative à la Grèce, en 1830, sur une population d'un million on avait 3 000 moines; aujourd'hui, sur une population de plus de deux millions et demi on n'en a que 1 650; donc, à cette époque, 100 000 habitants donnaient 300 sujets, et de nos jours moins de 70 (1). Est-il besoin d'ajouter, d'ailleurs, que la quantité n'est point compensée par la qualité ?

(1) *Ibid.*, p. 4.

Le métropolite va lui-même nous indiquer les causes de cette décadence. Le développement de la société, les dures conditions de la loi militaire et, avant tout, l'absence chez le moine d'un but d'ordre supérieur ont paralysé la vie monastique. Ne pas admettre aux exercices de l'ascèse un jeune homme qui n'a pas satisfait à l'obligation du service militaire, c'est sagesse; mais ne pas soumettre le religieux à une discipline vigoureuse et négliger absolument de l'entretenir dans des sphères supérieures, c'est ni plus ni moins faire comprendre qu'on n'entend pas le premier mot de la vie cénobitique. Alors pourquoi va-t-on au cloître? Pour prendre soin des biens temporels du monastère. Chaque couvent est donc conçu comme une ferme, le budget du culte en profite pour grossir. Que deviendra, par conséquent, le monachisme le jour, peut-être proche, où l'on aliénera les propriétés monastiques? Une institution inutile. C'est l'avis du métropolite. Car « le but principal de la vie religieuse n'est pas l'administration des biens temporels, qui ne sont qu'un moyen de subsistance pour les moines », mais bien tout autre chose, comme on nous le dira tout à l'heure.

On alléguera peut-être que le moine devrait néanmoins continuer à séjourner dans son couvent pour faire rayonner autour de lui les exemples d'une vie austère, pauvre, chaste dans l'obéissance, la prière et la charité fraternelle. Mais le métropolite ne se fait pas illusion là-dessus : la réalisation de cet idéal n'est point le fait de la grande majorité.

Très rares sont les communautés religieuses où l'on suive le cérémonial des offices liturgiques et les règles de la vie cénobitique. L'union intérieure et réelle fait totalement défaut dans la plus grande partie de ces communautés : ce ne sont que disputes et factions continuelles, que batailles autour de la fonction d'higoumène. Les dénonciations entre frères parviennent tellement nombreuses aux deux pouvoirs religieux et civil que le saint synode, en vue d'amoindrir cet abus, a décidé, en chaque accusation, de commencer par dépouiller le dossier de l'accusateur. On n'observe même plus les règles élémentaires de la vie cénobitique : comme il n'y a pas de table commune, chacun s'improvise cuisinier. On rencontre des moines qui vivent hors du couvent, vrais chefs de famille entourés de parents, de beaux-frères, de belles-sœurs. Ils revoient une fois par an le monastère pour toucher le pécule. On en voit qui vont porter plainte auprès des tribunaux civils contre leur propre monastère jusqu'à dix-huit fois de suite... (1)

A quoi bon maintenir l'état religieux s'il est le foyer de tant de désordres et d'abus? Il ne recouvrera le droit à l'existence que le jour

(1) *Messager ecclésiastique*, p. 4.

où « il deviendra de nouveau le refuge des âmes pieuses que la vie a blessées, la maison où les gens honorables peuvent se livrer à la méditation, où l'on exerce la philanthropie et l'apostolat extérieur, où l'on se livre aux études théologiques, aux travaux artistiques, bref, le jour où la vie monastique nous sera présentée comme le type du sacrifice volontaire, de la chasteté et de la prudence; alors personne n'osera la déclarer une institution inutile ».

Ne voyez-vous pas, continue le métropolite, cette même Église anglicane, qui fut si longtemps partisan des idées antimonastiques des protestants, admettre dans son sein, depuis soixante ans, les Ordres religieux?

C'est par milliers que l'on compte aujourd'hui, dans cette Église les personnes qui se livrent avec une énergie admirable aux œuvres de la prédication et de la philanthropie. Nous-même, nous avons eu l'occasion de visiter en plein Londres des couvents de femmes où des centaines d'orphelins reçoivent l'entretien et l'éducation. Nous n'oublierons jamais les vingt-quatre heures passées dans le couvent de Saint-Jean l'Évangéliste, à Oxford, habité par « les prêtres de la Prédication » savants théologiens et ministres zélés de la parole évangélique. Leur règle n'est que la copie des prescriptions de l'ancienne Église grecque avec cette unique addition que pour être admis au noviciat on doit être docteur en théologie.

Devant ce renouveau monacal constaté dans l'anglicanisme, prétendre que la vie monastique est un anachronisme, ce serait une ineptie, poursuit le métropolite revenant à son sujet. Mais son exposé, on n'aura point de peine à le remarquer, présente ici une certaine incohérence.

Il existera toujours des hommes prêts à renoncer au droit « de mener avec eux une femme comme compagne » (*I Cor.* IX, 5) (1), ainsi qu'à d'autres droits légitimes, en vue de l'œuvre du royaume de Dieu.

Il incombe donc à l'Église, à l'État et à la société l'obligation de réprouver les abus de l'heure présente et de rendre le monachisme de nouveau utile

---

(1) Allusion à un passage où saint Paul répond aux attaques portées contre lui par des Palestiniens judaïsants. « N'avais-je pas le droit, dit l'Apôtre, de vivre aux frais des fidèles comme les autres apôtres et de me faire accompagner d'une femme chrétienne chargée de me servir? » D'après cette interprétation générale, qui ne fait pas de doute puisque saint Paul n'était pas marié (*I Cor.* VII, 7), le métropolite emploie ici à contre-sens, croyons-nous, l'expression qu'il cite de la première épître aux Corinthiens. Nous avons tenu à le signaler, par respect pour le texte sacré et pour le délicat sujet du célibat ecclésiastique dont le sens manque tant, hélas! dans l'orthodoxie orientale. Mais au demeurant, malgré cette importante inexactitude d'exégèse, le lecteur comprend que le métropolite entend désigner ici la vie religieuse par le renoncement spontané au droit du mariage.

à l'Église grecque. Ce qui doit nous porter à opérer cette réforme, c'est encore notre propre intérêt.

En effet, c'est à l'état monastique qu'appartiennent la plupart de nos dignitaires ecclésiastiques, de nos prédicateurs, de nos chanceliers épiscopaux et de nos curés, tant en Grèce que dans la Dispersion. Cette influence de l'état religieux est représentée chez nous par plus de deux cents moines constitués dans les charges mentionnées. Nous devons cependant noter que cette influence ne représente qu'un aspect de la vie monastique, le célibat.

En dernière analyse, la vie monastique est en baisse, néanmoins c'est encore elle qui fournit les meilleurs prêtres, mais ces moines n'en sont pas de vrais, ils sont célibataires et pas plus. Est-ce bien logique tout cela ?

Nous reprenons les citations; ce qui suit est significatif.

La plupart de ceux-ci (des moines exerçant une charge ecclésiastique) sont inscrits dans les registres d'un couvent — cette loi atteint tous les clercs non mariés, — mais en réalité il n'y a jamais eu pour eux ni vie de communauté, ni noviciat, ni tonsure monastique. D'autres ont sans doute satisfait à ces obligations; mais une fois leurs études théologiques terminées, ils se consacrent au ministère paroissial après avoir eu soin de couper leurs communications avec le monastère et l'état religieux. Une seule chose les inquiète désormais : la perspective du retour forcé à leur cellule, tant est insupportable le commerce de frères sans instruction ! Et pourtant ce séjour hors du couvent des moines instruits — plus ou moins justifié — n'a fait que précipiter la décadence intérieure des monastères et par contre-coup produire des irrégularités dans l'exercice du ministère paroissial. En effet, si un clerc non marié est à même de remplir les fonctions de ministre de la parole sacrée, d'aumônier militaire, de professeur, de protosyncelle, de secrétaire d'un synode ou d'un évêque, il n'est pas possible de le considérer comme étant bien à sa place dans les fonctions de curé de paroisse.

La raison? la mentalité de la hiérarchie orthodoxe permet au lecteur de la deviner d'avance; la voici formulée par le métropolite : le ministère paroissial requiert un clergé marié! Ecoutez, d'ailleurs, pour continuer de nous édifier, sur quel ton absolu ces choses-là sont dites.

L'Église orthodoxe, fidèle à suivre dès le commencement le juste milieu relativement à la liberté chrétienne, nourrit un égal respect pour le genre de vie du clerc marié et du clerc non marié. Cependant la logique même des choses veut que la charge du ministère paroissial revienne au prêtre vivant dans l'état matrimonial, pour cette raison prépondérante que celui-ci possède l'expérience personnelle de l'administration domestique — femme et enfants, — qualité à laquelle l'apôtre saint Paul attache une grande importance. Du reste, même au point de vue monastique, c'est détruire l'idée de l'état religieux que de vouloir confier une paroisse à des moines. C'est pourquoi également les prêtres séculiers qui ont ensuite embrassé la vie monastique sont écartés désormais du ministère.

Cette coutume, quoique sanctionnée par décret royal et passée en loi, n'a pas encore reçu son application, à cause des nécessités présentes, on attend des circonstances plus favorables. Toutefois, les moines-curés ne doivent pas se considérer comme stables ou inamovibles.

Il ressort de cet extrait du mémoire — nous ne le possédons pas en entier — que Mgr Mélétios n'a pas à se féliciter des moines grecs : nombre quasi dérisoire, vie religieuse à peu près nulle. Les considérations tombées de si haut et les réformes ou plutôt les velléités de réformes révèlent une mentalité antimonastique assez prononcée, renforcée d'une prédilection marquée pour le clergé marié; les protestations d'égal respect — manière de parler d'ailleurs purement diplomatique — en sont une preuve décisive. Enfin, l'évocation, en termes émus, de souvenirs récents d'un voyage en pays anglican nous renseigne amplement sur les dispositions du métropolite à l'égard d'autres dissidents; par malheur, il n'est pas allé au delà de l'écorce. Assurons-le cependant — et il aurait pu s'en rendre compte, même à Londres! — que le jour où la vie monastique reprendra ses traditions de discipline et d'austérité sera aussi le jour où les moines non catholiques auront mis fin et à leur vagabondage et à leur éloignement de l'Église vraie, qui, grâce à Dieu, peut offrir des exemples de science et de sainteté aptes à faire vibrer toutes les âmes sincèrement religieuses. Or, pour cela, il faudrait aller voir. Mais on trouve que le chemin qui mène à Rome est plus étroit que celui qui mène à Londres ou à New-York.

III. Le Séminaire Rhizarios d'Athènes (1844-1919) (1)

Soixante-quinze années d'histoire d'une École ecclésiastique orthodoxe

L'histoire de l'École Rhizarios est une véritable odyssée de soixante-quinze années. Le directeur actuel, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, en est le premier historien. Dans un volume de 250 pages il retrace la vie des fondateurs, la fondation de l'école et sa marche générale de 1844 à nos jours. Il suffit d'être tant soit peu au courant des

(1) Papadopoulos (Chrysostome), Ἱστορία τῆς Ριζαρείου ἐκκλησιαστικῆς Σχολῆς ἐπὶ τῇ ἑβδομηκονταπενταετηρίδι αὐτῆς = *Histoire de l'École ecclésiastique Rhizarios, à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire.* Athènes, 1919. Imprimerie Pétrakou, in-8°, 248 pages. Prix : 10 drachmes.

choses grecques pour remarquer que certaines œuvres d'intérêt général et absolument nécessaires sont, par la force même des choses, qui s'appelle là-bas incurie de l'État, l'affaire des citoyens de bonne volonté. Le gouvernement se charge du reste : contrôle ou opposition. L'histoire du Rhizarion (1) est loin de donner un démenti à ce phénomène.

Les deux frères Rhizarios, Matthieu et Georges, quittent de bonne heure l'Épire, leur pays natal, pour aller pérégriner à travers la Russie où ils gagnent des roubles et des sympathies. S'ils ont la main heureuse, ils ont également un patriotisme généreux. On est en pleine révolution en Grèce, le Turc doit être chassé; les deux Rhizarios n'épargnent pas leur finance. On a aussi les yeux sur le lendemain de l'indépendance conquise à la pointe de l'épée. Aussi voyons-nous Georges, au jour de la mort de son frère (1824), héritier d'une grande fortune et d'une noble idée : la fondation d'une école en Épire. Homme de peu d'instruction, mais d'une remarquable hospitalité pour les idées d'autrui, l'héritier des Rhizarios élargit la conception de son frère aîné : Athènes va avoir une école ecclésiastique. Vers 1836, il se rend à la capitale du nouveau royaume. Après les achats de terrain nécessaires et une revision scrupuleuse de son testament, Rhizarios meurt (1841) sans avoir pu assister à la réalisation de son rêve.

Par son testament Rhizarios laissait à l'école future sa fortune, une organisation et une ébauche de programme. Il est évident que le grand Évergète n'a pas pu tout prévoir : l'expérience des choses ecclésiastiques ne s'acquiert pas précisément dans le maniement des affaires. Ainsi, pour ne signaler que le vice radical de l'institution, le tort du fondateur est d'avoir livré son œuvre entre les mains de deux maîtres fort peu au courant de la théologie, mais, en revanche, fort habiles dans l'art de ne jamais s'entendre : le Conseil des laïques qui règle tout, et l'État qui a l'œil sur ces messieurs. Or, quand on passe son temps à des disputes et des explications, on risque fort de ne pas avancer.

Aussi l'État n'a pas pu, dans l'espace de soixante-dix ans, trouver l'occasion d'opérer la suppression d'un autre défaut de l'œuvre de Rhizarios. Le jeune homme passe cinq années dans la nouvelle école, après quoi on lui indique la porte de sortie; et le candidat au sacerdoce, qui, selon les « divins et saints canons », ne sera prêtre qu'à trente ans, n'a qu'à choisir. Est-il riche et suffisamment sérieux ? Il ira probablement frapper à la porte de l'Université. Est-il pauvre, au con-

---

(1) Nous emploierons indifféremment, pour désigner le même établissement, le substantif neutre *Rhizarion* ou l'adjectif *Rhizarios* joint au mot École.

traire? Il n'a qu'une chose à faire : *primum vivere*, se servir de ses bras. Alors, adieu l'autel! Du reste, la seule lecture du testament de Rhizarios fait pressentir un avenir tourmenté, tandis que l'apathie gouvernementale laisse entrevoir pour ce grave problème une solution qui se perd dans le chaos des contingences futures.

Rhizarios mort, on se met aux travaux de la fondation. En 1844, on inaugure le cycle scolaire. Le programme de ce prétendu Séminaire ne dépasse pas les exigences d'un collège. La cinquième année, la seule qui ait une teinte théologique, n'a qu'un inconvénient, c'est qu'on peut la faire au Rhizarios ou ailleurs. En somme, en suivant les indications du programme, on arrivera, tout au plus, à former de bons instituteurs primaires.

Autre inconvénient, non prévu par les règlements, mais conséquence nécessaire du vice radical signalé tout à l'heure. Le premier directeur est nommé par le Conseil d'administration; comme il n'a pas l'honneur d'être du goût de M. le ministre de l'Instruction publique, il a aussitôt un rival, un vieillard tout cassé, l'archimandrite Néophyte Doucas, qui accepte la charge pour avoir le plaisir de démissionner. Misaël Apostolidès, le premier directeur, continue à diriger, mais il reste dans les coulisses (1845). Tout ce tapage des contestations autour de l'école finit par faire naître les distractions et les mutineries qui aboutissent à une rébellion (1852). La force publique réduit les élèves récalcitrants, et le directeur s'empresse de les remercier. Du coup, la maison se vide.

On profite du calme pour élaborer un nouveau règlement et donner au programme une franche couleur théologique. Mais à quoi bon, puisqu'on n'a pas sous la main un seul professeur de dogmatique? Des jeunes étudiants s'en vont alors en Russie, pour en revenir docteurs en théologie. En attendant, les diplômés du Rhizarion se livrent pour la plupart à un métier lucratif, et des parents sérieux y envoient leurs fils afin de leur assurer une instruction solide et une bonne formation morale. Le gouvernement s'agite aussi; il nomme un directeur, Denys Cléopas, qui n'a qu'un défaut : il préfère sa chaire de théologie universitaire aux tracasseries de l'administration.

Entre temps, on reçoit des externes, des offrandes et des plaintes. On imagine de nouvelles réformes, de nouvelles constructions, un nouvel éclairage : l'âge de l'huile est passé, on en est à celui du pétrole. Enfin, en 1863, on a de nouveau la bonne fortune de vivre sous une direction, celle de Socrate Koliastos, ancien Rhizarite, prêtre zélé, qui a de bons yeux et qui s'en sert. Les jeunes gens fuient l'état clérical. Quoi d'étonnant? répond-il. Nos prêtres risquent tous les jours de mourir

de faim. Cette réflexion laisse à penser sur la mentalité des candidats au sacerdoce. Et puis, il reste toujours la question de l'intervalle entre la fin des études et le jour de l'ordination. Directeur, professeurs, membres de l'administration, remuent ciel et terre pour obtenir du gouvernement des diplômes d'instituteurs pour les Rhizarites dénués de moyens de subsistance. Peine perdue, on se heurte à l'insouciance personnifiée.

Malgré ces multiples épreuves, l'œuvre fait de réels progrès. L'auteur les enregistre avec une certaine emphase. Il se laisse aller sur les ailes de Pégase et, naturellement, il rencontre sur son chemin le cheval de Troie : le Rhizarion fournit des apôtres de lumière, tandis que le monstre de bois ne crachait que de vulgaires hoplites!

De nouvelles constructions et améliorations matérielles font ouvrir les bourses, mais tout cela ne réconcilie pas le directeur et les messieurs du Conseil, par hasard encore brouillés. Le bruit du canon de 1870 arrive jusqu'à Athènes; des Rhizarites s'évadent pour aller se mesurer contre le Prussien. Où étais-tu, Constantin?

Enfin éclate la crise inévitable. La surexcitation et le mécontentement sont à leur comble. Au lieu de s'entre-dévorer, on préfère licencier l'école et mettre à la porte le personnel dirigeant, pour élever de nouvelles bâtisses. La même année, 1882, on reprend la vie normale; le nouveau directeur (par le plus grand des hasards, il y en a un!) est feu et flamme; l'indifférence de ces messieurs du Conseil refroidit son zèle, et Mgr Ambroise de Platamona les laisse à eux-mêmes (1883).

On en était encore, après quarante années d'existence, à se poser la banale question de savoir ce qu'on voulait faire au juste. Un collège, un Séminaire? Le ministre de l'Instruction publique opine pour un Séminaire et accouche d'un programme nouveau. Son successeur en fait autant. On se remet sérieusement au travail, l'évolution suit sa marche lente, mais sûre; l'œuvre prend conscience de son but, sa physionomie d'école ecclésiastique s'accuse de plus en plus. En outre, grâce à des instances et à des réclamations, les directeurs ont fini par obtenir les diplômes tant désirés; ils sont valables pendant cinq ans. Le programme actuel répond suffisamment aux exigences d'une formation ecclésiastique. Durant la cinquième année on initie à la pédagogie (quatorze heures par semaine) les Rhizarites qui seront obligés de se livrer à l'enseignement jusqu'au jour de l'ordination sacerdotale. Pour permettre au lecteur de se rendre compte du progrès réalisé, nous donnons ici deux programmes, celui de 1844 et celui de 1919.

PROGRAMME DE 1844

PREMIÈRE ANNÉE	Heures par semaine.	DEUXIÈME ANNÉE	Heures par semaine.
Langue grecque	10	Grec	10
Langue latine	4	Catéchisme	3
Introduction à la géographie générale et à la géographie de la Terre Sainte.	2	Histoire générale	2
Histoire sainte	2	Géographie politique	2
Calligraphie, Dessin	4	Algèbre	3
Arithmétique	3	Latin	4
Musique sacrée	4	Dessin	4
		Musique sacrée	3

TROISIÈME ANNÉE	Heures par semaine.	QUATRIÈME ANNÉE	Heures par semaine.
Grec	12	Grec	12
Eloquence	3	Latin	6
Latin	5	Hébreu	4
Géographie	2	Débit	2
Histoire générale	2	Musique sacrée	4
Morale évangélique	3		
Français	3		
Musique sacrée	4		

CINQUIÈME ANNÉE : Introduction à l'Ecriture Sainte. — Histoire ecclésiastique. Dogmatique. — Morale. — Droit Canon. — Pastorale. — Littérature patristique.

PROGRAMME ACTUEL (1919)

MATIÈRES	1re ANNÉE	2e ANNÉE	3e ANNÉE	4e ANNÉE	5e ANNÉE		
					Les deux sections.	Section pédagogique.	Section préparatoire.
	Heures.	Heures.	Heures.	Heures.	Heures.	Heures.	Heures.
Histoire sainte et herméneutique	2	3	—	—	—	—	—
Catéchisme	—	2	—	—	—	—	—
Introduction biblique, A. T. Herméneutique	—	—	3	2	—	—	3
Introduction biblique, N. T. Herméneutique	—	—	3	2	—	—	4
Histoire de l'Eglise	—	—	—	2	2	—	—
Dogme	—	—	—	—	3	—	—
Morale	—	—	—	2	—	—	—
Eloquence sacrée	—	—	—	2	2	—	—
Liturgie	—	—	2	—	—	—	—
Cérémonies	—	—	—	—	2	—	—
Pastorale, Droit Canon	—	—	—	—	2	—	—
Commentaire des Pères	—	—	—	—	—	—	3
Grec	9	9	7	7	6	—	—
Latin	3	2	2	1	—	—	4
Français	3	3	2	2	—	—	2
Histoire	2	2	2	2	—	—	—
Géographie	2	2	—	—	—	—	—
Mathématiques	3	3	2	2	—	—	—
Physique, Hygiène, Science agricole	3	3	3	2	2	1	—
Science agricole, Hygiène	—	—	—	1	—	1	—
Pédagogie	—	—	—	—	—	14	—
Pédagogie, Psychologie et Logique	—	—	4	—	—	—	—
Droit	—	—	—	5	—	—	—
Musique et chant	4	3	3	3	—	2	—
Calligraphie et dessin	3	2	1	1	—	1	—
Travaux et métiers	2	2	2	1	—	1	—
Gymnastique	3	3	3	3	3	—	—

L'historien du Rhizarion, préoccupé de traiter à fond son sujet, croit devoir dire tout ce qu'on peut en dire. Certains paragraphes sont de vrais registres où l'on voit défiler tous les noms propres possibles et imaginables. Plus de concision, moins de digressions, plus de réserve au sujet de la question financière (car on est riche au Rhizarios, six millions de fortune!), et parfois un peu moins de rhétorique auraient probablement permis à l'auteur de nous initier à la vie intime de l'école, classes, méthodes, examens, relations entre les différents membres de l'établissement, etc. Pour avoir une idée de l'intérêt que présenteraient ces détails, le lecteur peut se référer à un article paru dans la revue *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 27-35, au sujet de l'École théologique Sainte-Croix à Jérusalem. Cette simple note suggère certainement un complément au livre de l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos : à savoir un tableau de ce qu'a été la vie spirituelle et intellectuelle du Rhizarion.

En résumé, l'école Rhizarios a donné quelques bons résultats, en même temps qu'elle a prouvé l'impuissance où se trouve l'Église séparée de former un clergé à la fois instruit, zélé, pieux et prêt à faire face à toutes les éventualités. Hors de la véritable Église, on ne fait que végéter, malgré tous les efforts accumulés.

IV. Dans l'Église grecque

Les renseignements que nous allons donner sont pris dans une revue grecque intitulée « Ζωή, *Vie* », revue religieuse, hebdomadaire, numéros de janvier 1920.

Projet de réformes du gouvernement de l'Église de Grèce. — L'Église autonome de Grèce est entrée dans l'ère des réformes. Voici quelques points du projet que Mgr Alétios Métaxakis, métropolite d'Athènes, a proposés au saint synode, concernant le gouvernement de son Église.

1. *Autorité suprême.* — Elle est entre les mains du synode de tous les évêques de Grèce, qui tient deux séances par an.

2. *Nombre et étendue des diocèses.* — Autant de départements civils, autant de diocèses ecclésiastiques. Chaque diocèse comprend plusieurs épitropies. A la tête de l'épitropie se trouve un épitrope revêtu de la dignité épiscopale. Un inspecteur diocésain sera chargé de l'inspection de la vie ecclésiastique et religieuse.

3. *Conseil paroissial.* — Les membres du Conseil paroissial sont

élus par les paroissiens eux-mêmes. Le président du Conseil paroissial n'est autre que le curé.

4. *Le curé* est nommé par l'évêque, sur la proposition des paroissiens. Ne sont stables dans leur bénéfice que les curés engagés dans l'état matrimonial. Leur pension est assurée par les fonds du trésor épiscopal.

5. *Communautés religieuses.* — Chaque communauté religieuse devra se fixer un but d'utilité formellement et concrètement sociale. Le supérieur du couvent, qui sera élu comme par le passé, sera stable. Les moines pratiqueront la vie religieuse dans la continence et la communauté de biens. Ils mèneront la vie cénobitique.

6. *La justice ecclésiastique* est attribuée à un tribunal épiscopal ou diocésain, composé de trois membres, à une Cour d'appel ecclésiastique pour toute l'Église, composée de trois évêques, et enfin au tribunal suprême, juge des délits épiscopaux et qui n'est autre que le saint synode.

7. *Élection de l'évêque.* — Les représentants du clergé diocésain et du peuple présentent trois candidats, et le synode des évêques choisit parmi les trois. L'élection du métropolite a lieu dans l'assemblée des évêques, des membres du Conseil de la métropole, des représentants de tous les Conseils épiscopaux, du président et des membres du Conseil des ministres et d'autres personnages ecclésiastiques ou laïques.

Voyages en Amérique, Divorce, Organisation des communautés grecques en territoire turc. Commissions ecclésiastiques, Académie de Halki. — Depuis quelque temps déjà, les yeux se tournent du côté de l'Église anglicane d'Amérique, et nombre de pappas grecs passent l'océan pour aller créer des embarras à l'épitrope synodique établi dans le Nouveau Monde. Aussi, pour couper court à toutes les irrégularités, le saint synode vient de prohiber, par circulaire, tout voyage de prêtres grecs en Amérique, sans autorisation préalable de ce même saint synode.

Autre intervention du saint synode à propos des lois sur le divorce. Il demande ou plutôt il a décidé de demander au ministère de la Justice une modification de l'article 5, touchant le divorce, et l'addition d'un nouvel article concernant les sujets grecs de la dispersion. Mais le Conseil ecclésiastique de Salonique n'est pas de cet avis. Il prétend qu'avant de modifier il faut réfléchir.

Le ministre hellénique des Affaires étrangères s'adresse au patriarcat de Constantinople pour avoir une réponse autorisée à la question suivante : « Quel est le meilleur système de gouvernement à demander (sans doute, à la Conférence de la Paix) pour les communautés grecques

qui seront soit en territoire turc, soit dans un État indépendant, soit enfin dans la périphérie du futur royaume autonome de Constantinople? » Le patriarcat a eu, comme de juste, recours aux lumières d'une Commission, présidée par le métropolite des Dardanelles et comprenant le premier secrétaire du saint synode et trois laïques. Les résultats des travaux de la Commission seront soumis aux divers patriarches, qui communiqueront leur avis au gouvernement grec. En dehors de cette Commission, le patriarcat de Constantinople en a nommé une autre, composée des métropolites d'Amasé, des Dardanelles et de Séleucie, du premier secrétaire du saint synode et des professeurs de théologie de l'Académie de Halki. La Commission est chargée de délibérer sur la réforme de la prédication sacrée dans les églises de Constantinople. De son côté, le Conseil ecclésiastique de Salonique, allant plus loin, a déposé aux bureaux du ministère des Cultes la demande suivante. On devrait ménager, à Constantinople même, une réunion de tous les chefs de l'Église orthodoxe pour régler, de concert avec les représentants de la nation grecque, les grandes questions ecclésiastiques.

Le 11 décembre 1919, l'École théologique de Halki, transformée en Académie de théologie, a inauguré ses cours par une allocution du métropolite de Séleucie.

Mémoire sur les relations de l'Église grecque autocéphale avec le patriarcat œcuménique. — Un journal grec d'Athènes, *le Courrier des Balkans,* a publié l'an dernier un document « très important à tous les points de vue » et relatif aux rapports entre l'Église autocéphale de Grèce et le patriarcat œcuménique. Ce mémoire, qui date du mois de février 1913, est de la main du métropolite actuel d'Athènes, Mgr Mélétios Métaxakis, rapporteur à cette époque d'une Commission chargée de l'étude des questions suivantes, soulevées par les suites de la guerre balkanique : 1° Situation, au point de vue ecclésiastique, des pays qui vont être détachés de la Turquie; 2° Position à tenir vis-à-vis du schisme bulgare; 3° Sauvegarde de la nationalité des Grecs qui ne seront pas englobés dans le royaume hellène; 4° Dispositions qui s'imposent aux Grecs qui vont continuer à demeurer sous la domination ottomane; 5° Régler le sort du Mont Athos en tenant compte des prétentions russes; 6° Manière de fortifier la position du patriarcat œcuménique, considéré comme institution nationale.

Voici la substance du mémoire.

Le canon s'est tu, l'Europe essaye un nouvel équilibre; le gâteau turc est entamé, des nations nouvelles surgissent qui ont besoin de chefs religieux et civils. Quelle doit être la situation, au point de vue cano-

nique, des populations qui vont être soustraites à la domination du sultan? Question compliquée s'il en fut. Mgr Mélétios présente deux solutions possibles. Les pays libérés du joug turc passeront sous la juridiction de l'Église autocéphale de leur nouvelle patrie, ou bien ils continueront à vivre sous la juridiction du patriarcat œcuménique de Constantinople. Le métropolite donne ses préférences à la seconde solution, mais non pas précisément, comme on va le voir, pour des raisons d'ordre religieux. Il s'efforce d'étayer sa thèse sur la critique de la première solution et sur les avantages de la seconde.

La première solution pourrait se réclamer du principe qui veut que la répartition de la juridiction ecclésiastique soit calquée sur celle de la juridiction civile. Marche parallèle entre l'Église et l'État; autant d'autonomies politiques, autant d'autocéphalies religieuses. Or, ce principe n'est pas absolu dans son application. En fait, dans l'empire byzantin, on n'a pris pour base les « thèmes » que pour créer des sièges métropolitains et épiscopaux, et non pour constituer des Églises autocéphales. Si le principe était absolu, pourquoi la juridiction des quatre patriarches s'étendait-elle au delà des frontières de l'empire des basileis? En conséquence : *a*) Ne renfermons pas une Église dans les frontières de l'État; *b*) Pas d'obligation pour le patriarche œcuménique à renoncer à étendre sa juridiction sur des sièges métropolitains qui lui sont légalement soumis. A plus forte raison, ne doit-il pas laisser le diocèse de Thrace échapper à son autorité, sous peine de contrevenir au 28e canon du quatrième concile œcuménique. Outre ces raisons, qui militent en faveur du maintien de la juridiction intégrale du patriarche œcuménique, il en est d'autres plus convaincantes. Continuer à morceler la juridiction du patriarcat œcuménique, c'est, ni plus ni moins, saper par la base les institutions fondamentales de l'Église orientale, c'est même, faute plus grave, aller contre les intérêts de la nation hellène. Que deviendront, en effet, et le prestige du patriarcat œcuménique, institution essentiellement grecque, et les millions de ses sujets passant sous la juridiction des Églises autocéphales de Bulgarie et de Serbie? Prestige du patriarcat et nationalité des Grecs dispersés n'existeront plus que de nom.

Accepter, au contraire, la seconde solution, c'est du même coup obvier à tous les inconvénients précédents et servir la cause de l'hellénisme. Cette solution veut que tous les Grecs, où qu'ils soient, continuent à dépendre du patriarcat œcuménique. Le métropolite souhaite (ou plutôt souhaitait, car le mémoire était écrit en 1913) que l'Église autocéphale de Grèce se remette sous la tutelle spirituelle du patriarche

de Constantinople, car de cette façon elle sera plus près de la tête et, par elle, plus voisine de l'Anatolie. Il est donc clair comme de l'eau de roche que l'hellénisme a tout intérêt à ce que le patriarche congédie tous les quémandeurs qui viennent l'importuner avec leurs prétentions à l'autonomie ecclésiastique. Nul doute, au point de vue canonique et surtout national, Mgr Mélétios est pleinement satisfait de sa solution. En va-t-il de même au point de vue politique?

Que les Grecs du royaume, que les Bulgares et les Serbes ne s'imaginent pas qu'on leur va demander de renoncer à leurs droits d'ingérence, déjà reconnus, dans les affaires ecclésiastiques de leurs Églises respectives. Il vaut sans doute mieux, pour éviter tout malentendu, avoir recours à ce qu'on pourrait appeler des concordats. L'opération sera d'autant plus aisée que le patriarche œcuménique ne procédera à ces démarches qu'animé des sentiments d'un esprit franchement libéral. Les métropolites qui devront être ordonnés par lui auront à faire mémoire de sa personne dans la sainte liturgie et reconnaîtront son autorité judiciaire. Voilà la nouvelle juridiction du patriarche. Il est à souhaiter que le retour au système des sièges métropolitains entraîne également la célébration annuelle de synodes, auxquels le métropolite convoquerait ses suffragants. Voici comment on pourrait d'après les indications de Mgr Mélétios, organiser les nouveaux sièges métropolitains.

Pour le royaume de Grèce :

1° Siège métropolitain de la Macédoine orientale, Salonique;

2° Siège métropolitain de la Macédoine occidentale, Bérée;

3° Siège métropolitain de l'Épire, Janina;

4° Siège métropolitain de l'archipel septentrional, Mitylène;

5° Siège métropolitain de l'archipel méridional, Rhodes;

6° Siège métropolitain de Crète, Héraclion (nom grec de la ville de Candie).

Pour la Bulgarie, deux sièges métropolitains, Andrinople et Drama.

Pour la Serbie, un seul siège métropolitain, celui de Monastir.

Pour l'Albanie autonome, un seul siège également.

L'élection du métropolite revient au patriarche et à l'État.

Le saint synode du patriarcat de Constantinople choisit trois candidats, et le gouvernement se prononce entre ceux-ci. Quant à l'évêque, il est élu par les évêques du diocèse métropolitain et par le gouvernement. Le métropolite devra être toujours grec, tandis que les évêques, dans le cas de populations mixtes, pourront être d'une autre nationalité, conformément à la majorité de l'élément prépondérant. Ainsi, en Serbie, on n'aura que des évêques serbes, mais le métropolite

de Monastir sera Grec. Il est entendu que ces dix métropolites n'auront pas à intervenir dans le gouvernement du patriarcat œcuménique, ils prendront cependant part à la célébration des synodes généraux de tous les chefs hiérarchiques. Il est évident aussi que si ce projet est mis à exécution, l'Église autocéphale de Grèce sera ramenée sous la juridiction du patriarche œcuménique. Ce sera la réalisation du désir de la nation, d'autant plus que ce retour à une dépendance légitime, loin de nuire au peuple grec, est tout à fait dans la logique de ses intérêts. N'est-il pas certain, en effet, que la Sublime Porte verra d'un mauvais œil ces relations de dépendance, après tout ce qu'elle a fait contre l'exarchat bulgare?

Mgr Mélétios nous apprend que dans le sein de la Commission dont il fut rapporteur, certains membres ont émis la même opinion : retour à la juridiction du patriarcat œcuménique et répartition nouvelle des sièges métropolitains. Il y aura en tout de douze à quinze sièges métropolitains pour tout le royaume de Grèce. La Grèce d'avant 1912 comprendrait les sièges métropolitains suivants : Athènes, Syra, Corinthe, Patras, Monembasie, Corfou et Larissa. Si la Grèce (qui a tout à gagner) agit ainsi vis-à-vis du patriarcat œcuménique, pourquoi son exemple ne pourrait-il pas être suivi par les Églises slaves? Pour réveiller les bonnes volontés, il faudrait accorder aux métropolites de tous ces pays une part active au gouvernement du patriarcat œcuménique; autrement, ce retour à l'unité serait tout à fait désintéressé, c'est-à-dire impossible. De son côté, le gouvernement grec devrait toucher à la Constitution, qui est contraire à la réalisation du projet proposé. L'Église autocéphale du royaume, entourée de ses filles de l'ancienne et de la nouvelle Grèce, irait se prosterner aux pieds du patriarche œcuménique pour le reconnaître comme son chef hiérarchique. Voilà qui est clair, mais la loi s'y oppose. Il faut changer la loi. Qui veut la fin veut les moyens. Il est juste de souhaiter la cessation du schisme et méritoire d'en indiquer les moyens; mais si l'intérêt national venait à en souffrir, il faudrait s'abstenir d'en parler et même souhaiter la continuation de la séparation. Tout Grec devrait raisonner ainsi. Or, il est antinational de promouvoir le retour à l'unité de l'Église autocéphale bulgare. Une fois le schisme éteint, l'exarque bulgare renoue ses relations avec le patriarcat œcuménique et quitte Constantinople pour la Bulgarie; il a désormais sous sa juridiction les Grecs habitant son pays. N'y a-t-il pas là un grave danger pour la nationalité de ces Hellènes dispersés? Tout l'intérêt ne se trouve-t-il pas du côté bulgare? En conséquence, le patriarche ne peut-il pas se reconnaître le droit de poser certaines conditions à cette

faveur qu'est le retour à l'unité? N'est-ce pas avec raison qu'il pourrait réclamer une garantie personnelle pour les métropolites grecs actuels de Bulgarie et leur maintien à vie, la non-reconnaissance de la part de l'État bulgare de tout métropolite schismatique et la réparation des dommages spirituels et temporels qui sont le fait du schisme. Tous ces problèmes angoissants ont reçu une solution de la part des membres d'une autre Commission fonctionnant à Constantinople.

En tout cas, il est indispensable de parer au péril qui menace les Grecs fixés en Bulgarie, en Serbie et en Albanie. D'où nouvelles études et intéressantes trouvailles. Mgr Mélétios, pasteur très patriote, propose de choisir un des trois moyens suivants pour la sauvegarde de la nationalité des Grecs dispersés : 1° Se rattacher personnellement à la mère-patrie et constituer des communautés à part, régies par les lois civiles de la nation grecque et soumises au point de vue ecclésiastique au métropolite du pays qu'ils habitent; 2° que les gouvernements bulgare, serbe et albanais reconnaissent à ces populations le droit de former des groupements homogènes, composés de personnes *sui juris*, avec des établissements pédagogiques et ecclésiastiques propres sous l'autorité d'un Conseil central. Leurs prêtres seront élus par la communauté et soumis à l'évêque du lieu. Les établissements ecclésiastiques seront sur le même pied d'égalité que ceux du pays, dans la mesure où ils se conformeront, pour l'instruction à donner, aux programmes officiels, en ce sens que leurs sujets diplômés auront entrée libre dans les écoles supérieures de l'État et les fonctions publiques. L'instruction sera donnée dans la langue nationale, sans pourtant négliger l'étude suffisante du parler officiel. Liberté absolue dans le choix des manuels scolaires, toujours, bien entendu, dans les limites du respect dû au régime établi. Quant à la direction des écoles, elle sera l'œuvre de la communauté, toujours sous la haute inspection du gouvernement; 3° les États bulgares, serbe et albanais auront à reconnaître les établissements publics déjà existants, comme propriété nationale du royaume hellénique, et à ce dernier le droit de procéder à la fondation et à l'entretien de nouveaux établissements dans l'intérêt de ses nationaux.

Les préférences de Mgr Mélétios vont à la première solution, c'est-à-dire à une utopie. Ses raisons, paraît-il, sont très opportunes et, partant, très convaincantes.

Un peu plus loin, le métropolite réformateur développe les lignes d'un projet « étendu et méthodique » sur la situation des chrétiens qui pourraient rester sujets ottomans. Suit une étude détaillée de la

question du Mont Athos, couronnée par des considérations sur le renforcement de l'autorité du patriarche œcuménique. Voici le plus urgent, en ce qui concerne cette dernière question. Que les éparchies ecclésiastiques de Thrace, de Macédoine, d'Épire et des îles continuent à dépendre du pouvoir patriarcal de Constantinople; que dans le traité de demain le patriarcat trouve la garantie de ses privilèges en Turquie, pour lesquels il lutte depuis des siècles, et la liberté d'action nécessaire à sa reconstitution et au développement des forces nationales dont il est le dépositaire; que l'on prenne enfin les mesures nécessaires pour lui assurer des revenus en rapport avec son rang. Le royaume grec pourrait pourvoir à cela, vu les obligations des sièges métropolitains, compris dans son territoire, vis-à-vis du patriarcat œcuménique. Dans le même but, le métropolite met en avant la célébration « plus fréquente » (!?) des synodes généraux. Quels avantages moraux pour toutes les Églises et en particulier pour le patriarcat œcuménique, qui ne manquerait pas alors « de paraître » comme le chef de toute l'Église! A ces mesures « en quelque sorte externes », on pourrait en ajouter de purement internes. Mais c'est déjà beaucoup d'avoir indiqué ce qui précède; aux hôtes du Phanar de compléter le mémoire de Mgr Mélétios.

Allocation annuelle du gouvernement hellénique au patriarcat de Constantinople. — M. Vénizélos vient d'ajouter quatre cent mille drachmes aux quatre cents versées jusqu'aujourd'hui au Phanar comme tribut annuel par l'Église de Grèce. Espoir donc, devrait conclure Mgr Mélétios!

Projet de réformes ecclésiastiques à Constantinople. — Le vent de la réforme ecclésiastique souffle également sur les rives du Bosphore. Voici un projet élaboré par le métropolite d'Éphèse en réponse à la question que lui avait posée le métropolite d'Énos, rapporteur des réformes ecclésiastiques auprès du saint synode de Constantinople.

1° Abréger tous les longs offices, épouvantail et cause de fatigue pour le peuple chrétien. Commencer par la Messe, l'office du Jeudi-Saint dit des « Douze Évangiles », celui du Vendredi-Saint dit des « Heures Royales », et les invocations récitées à genoux le jour de la Pentecôte (il suffit d'en garder une seule).

2° Abréger également les prières des sacrements de Baptême et de Mariage, qui ne sont qu'un « verbiage fatigant et insupportable ».

3° Réforme du système actuel du jeûne. Abstinence de viande deux fois par semaine pour des raisons hygiéniques. Xérophagie et abstinence de toute boisson alcoolisée, aux temps suivants : la semaine préparatoire à la fête de Noël, la Semaine Sainte, les trois jours qui précèdent l'Assomption — pour permettre aux fidèles d'approcher de la

Table sainte, — la vigile de l'Épiphanie et le jour de la Décollation de saint Jean-Baptiste.

4° Les empêchements de mariage. Pour la consanguinité, les restreindre jusqu'au quatrième degré inclusivement; et pour l'affinité, jusqu'au second inclusivement.

5° L'acceptation du calendrier grégorien s'impose pour une double raison. Outre que ce calendrier est plus exact, il est vraiment déplacé que tous les chrétiens ne célèbrent pas aux mêmes jours les grandes fêtes de la religion chrétienne. Toute fête du Seigneur et de la Vierge doit être transférée au dimanche suivant. Il faudrait en faire autant pour les fêtes des saints qui sont vraiment célébrées comme telles.

6° Le célibat ecclésiastique (1) est en partie la cause des médisances, justifiées ou non, contre le clergé. Les raisons qui imposaient cet état de choses ont disparu, il serait donc nécessaire de permettre à tous les membres du clergé, aussi bien avant qu'après leur ordination, de contracter mariage.

7° Notre habit clérical, « dépourvu de toute esthétique, est aussi peu commode qu'embarrassant » en toute saison. Il faudrait adopter l'habit porté par ceux de nos prêtres qui résident en Europe, et ne réserver le vêtement actuel que pour les fonctions liturgiques.

8° Il faudrait également abattre le kalimafki, supprimer le chignon et adopter un couvre-chef convenable.

9° Le règlement de l'École de théologie est aussi à retoucher, conformément aux circonstances nouvelles. Il nous faut des prêtres d'une instruction solide au point de vue social, afin de remédier au désarroi actuel, produit de l'infériorité du clergé.

Il est évident que la réforme touchera à d'autres points; mais enfin les vues du métropolite d'Éphèse aussi bien que celles de Mgr Mélétios, les intentions mises à part, tendent à faire sortir l'Église grecque de l'ornière de ses traditions. Nous pensons que le renouveau qui serait à désirer et à réaliser sur des points autrement essentiels sera facilement, tel qu'il est prôné, désastreux pour une Église hors de la vérité et en rupture avec l'autorité. On ira très loin.

Faculté de théologie de l'Université d'Athènes. — Le métropolite d'Éphèse se plaignait tout à l'heure que l'École de théologie constantinopolitaine ne forme pas des clercs bien armés pour les luttes sociales présentes. Et pourtant, les programmes sont magnifiques. Voici celui

(1) Point n'est besoin d'attirer l'attention des lecteurs catholiques sur la triste mentalité que suppose, chez nos frères séparés, le présent paragraphe.

de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, tel qu'il a été publié dans le *Messager ecclésiastique* de la métropole, en janvier 1919, n° 187. Les chaires régulières sont au nombre de huit : 1° Introduction et Herméneutique pour l'Ancien Testament et langue hébraïque; 2° Introduction, Herméneutique et critique pour le Nouveau Testament; 3° Histoire générale de l'Église; 4° Patrologie et Archéologie chrétienne; 5° Dogme et Morale; 6° Droit Canon et Pastorale; 7° Éloquence sacrée et art catéchétique; 8° Apologétique chrétienne et Encyclopédie théologique.

Chaires extraordinaires : 1° Histoire des confessions anglicanes et catholiques; 2° Archéologie, Paléographie et Art chrétiens : 3° Histoire de la Bible, Histoire des dogmes et Histoire des religions. Ajoutons la chaire auxiliaire suivante : Histoire de l'Église grecque, de l'Apostolat, c'est-à-dire de la propagation du christianisme et de la littérature de l'Église grecque depuis le IXe siècle. Les étudiants sont tenus de suivre également des cours de philosophie et de langues grecque et latine.

On voit que le travail est abondant, mais malheureusement on n'y consacre que quatre années. Dès lors, quoi d'étonnant que la majorité n'arrive pas à parcourir le programme honnêtement! Voici comment sont réparties les différentes matières pour les quatre années.

Première année : Langue hébraïque, Encyclopédie de la théologie, Introduction au Nouveau Testament, Liturgie, Archéologie chrétienne, Grec, Latin, Histoire de la Philosophie, Psychologie, Logique et Pédagogie.

Deuxième année : Langue hébraïque, Introduction et Herméneutique pour le Nouveau Testament de même que l'Herméneutique critique, Éloquence, Histoire de la Philosophie, Latin, Grec, Pédagogie et Histoire.

Troisième année : Herméneutique de l'Ancien Testament, Herméneutique du Nouveau Testament, Histoire ecclésiastique, Patrologie, Morale, Pastorale et Art catéchétique.

Quatrième année : Herméneutique de l'Ancien Testament, Herméneutique du Nouveau Testament, Histoire ecclésiastique, Patrologie, Droit Canon, Dogmatique et Apologétique.

Une concurrente de la Société des nations. — L'idéaliste M. Wilson est supplanté par le directeur de l'école Rhizarios d'Athènes, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos (*Messager ecclésiastique,* 1919, n° 193). L'idée réalisée (?) de la Société des nations, écrit-il, nous place à un tournant de l'histoire et nous reporte à cette société des chrétiens si florissante avant le schisme de l'Église de Rome (?). Mais la société des chrétiens et des nations chrétiennes est sans déclin. C'est une société au sens large, bien entendu, puisqu'elle subsiste malgré les

divisions survenues et toujours entretenues; mais c'est une société, car il y a toujours des nations qui ont même foi; il existe une Église, une, sainte, apostolique et catholique, qui n'est autre que la « société des Églises ». Grecs, Russes, Roumains, Serbes, Bulgares forment la « société des nations chrétiennes ». Les Églises de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre, de Roumanie et de Grèce forment une « société idéale » dans une unité respectueuse de leur indépendance. Cette société compte deux chefs, Jésus-Christ et le patriarche de Constantinople.

Voilà ce qui est... dans le domaine des abstractions. Voici qui pourrait habiter le royaume de l'Utopie.

Une nouvelle « société des Églises » serait possible, ce serait la « supersociété » des Églises orthodoxes et hétérodoxes. L'auteur accorderait volontiers à l'évêque de Rome le titre de chef suprême de cette société; mais ce dernier, obstiné « malheureusement » dans ses idées d'un absolutisme diamétralement opposé à l'esprit démocratique du nouvel organisme, n'est pas en état de prendre la direction de la vaste « confrérie ». Force nous est donc de retourner sur les rives du Bosphore et de faire du patriarche œcuménique un superpatriarche. Ce dernier emboucherait la trompette et sonnerait un appel à tous les chrétiens de la terre. Conséquences inévitables de cette fraternité universelle : préparation immédiate de l'union tant désirée des Églises, occasion pour l'Église orthodoxe d'éclairer les égarés et de se délivrer des missions catholiques en Orient, etc. Bref, le monde serait ravi d'admiration devant un nouvel organisme avec un corps robuste, la « Société des nations », pétrie par les mains d'un petit-fils de l'oncle Sam, et une âme, la « supersociété des Églises » infusée par un archimandrite. Nous ne connaissions pas M. C. Papadopoulos architecte pour châteaux en Espagne !

V. Grégoire.

Athènes, avril 1920.

V. Dans l'Église orthodoxe bulgare

Depuis trois mois on parle beaucoup, en Bulgarie, du projet du saint synode de réunir un concile national pour la réforme de l'Église et en particulier pour la réforme de la loi organique qui, sous le nom de « Statut de l'Exarchat », régit l'Église nationale.

Un pareil projet était à l'ordre du jour depuis fort longtemps et bon nombre de ligues ecclésiastiques ou « fraternités » (comme on les

appelle en Bulgarie) n'attendaient que le futur concile pour faire valoir leurs droits démocratiques contre le haut clergé ou « aristocratie cléricale » qui, disaient-ils, les tyrannisait.

Une des revendications les plus bruyantes était le droit aux secondes noces pour les prêtres demeurés veufs. On sait, en effet, que si l'Église orientale a coutume de conférer le sacerdoce aux gens déjà mariés, elle s'est toujours refusée, par contre, à reconnaître la validité du mariage des prêtres une fois ordonnés.

Mais les réformateurs ont bien d'autres exigences que celle-là. Nous citons, à titre d'exemple, les suivantes, tirées d'un récent mémoire adressé à la Commission du concile que préside, paraît-il, Mgr Siméon, métropolite de Varna. On y verra un curieux état d'esprit de bolchevisme religieux.

1° Rejeter résolument la dure loi romaine de la paternité dans la famille et la remplacer par le principe plus élevé et plus chrétien du *culte de la mère*. C'est le sentiment maternel et le droit sacré de la maternité qui doivent tout régir.

2° Faciliter le divorce, tout en faisant garantir par l'époux divorcé l'entretien de la mère et de l'enfant.

3° Permettre le divorce par consentement mutuel. Le mariage doit être un lien de coordination et non de subordination.

4° Légitimer les enfants naturels en leur imposant le nom de la mère. L'Église doit combattre cette appellation barbare d'« enfants illégitimes » et relever par la maternité la femme déchue. Naturellement, il faut prévoir des mesures sociales pour venir en aide à ces « nouvelles ennoblies de la maternité ».

5° Contrôle médical sévère avant tout mariage.

6° Tout mariage demeuré stérile après une durée de trois ans est annulé de droit sur la demande de l'une des parties. (Journal *Zora*, 7 mars 1920.)

Malheureusement pour le moderne bogomile dont nous venons d'exposer le programme, il paraîtrait que le saint synode de Bulgarie aurait perdu depuis 1895 le droit de convoquer des conciles nationaux. Les réformes proposées n'ont donc pas de chances d'aboutir.

L'ancien statut de l'exarchat donnait bien droit aux conciles par son article 134, mais ce statut ayant été revisé par la Chambre des députés ou Sobranié, en 1895, on oublia ou retrancha alors le fameux article 134, et l'Église orthodoxe de Bulgarie se trouve n'avoir plus droit aux conciles, à moins que le Sobranié ne vote une nouvelle loi pour cela.

En fait de lois nouvelles, la Chambre des députés bulgare serait

plutôt disposée à voter la séparation radicale de l'Église et de l'État, en la faisant suivre, bien entendu, de la série de spoliations qui ont accompagné cette mesure chez la plupart des nations occidentales. Un député ne proposait-il pas dernièrement de confisquer le palais même du saint synode pour en faire un hospice d'invalides? Les derniers biens des monastères, déjà si durement décimés, ne sont pas moins menacés.

X.

Rome, mai 1920.

BIBLIOGRAPHIE

M. Jugie, A. A., *Le plus ancien recueil canonique slave et la primauté du Pape* (Extrait du *Bessarione*). Rome, 1918, in-8°, 11 pages.

Dans cet article de la revue *Bessarione*, notre savant confrère et collaborateur souligne avec clarté et précision le relief spécial que reçoit l'argument de tradition en faveur de la primauté du Pape, du très explicite témoignage renfermé dans le plus ancien recueil canonique slave, compilation due à la plume de saint Méthode, le grand apôtre des nations slaves. Celui-ci fit cette rédaction quelques mois avant sa mort (6 avril 885), sur un Nomocanon grec de cinquante titres, différent du Nomocanon en quatorze titres dont Photius ou un de ses disciples donna, en 883, une édition revue et augmentée. Or, le recueil slave, tout comme le manuscrit grec du XIIe siècle trouvé à Florence, et qui a dû servir de base à la traduction, contient un article « sur les privilèges du très saint siège de Constantinople », mais avec ce que le canoniste russe Pavlov appelle très justement « deux additions importantes ».

Il s'agit d'un court commentaire du 28e canon de Chalcédoine. Voici les « deux additions importantes » dont le recueil slave fait suivre ce commentaire; on n'aura pas de peine à voir qu'elles constituent, du point de vue catholique, la plus magistrale réfutation du fameux principe du schisme posé par le 28e canon et par son commentateur grec. Le traducteur slave écrit donc :

Il faut savoir que cette décision (le 28e canon de Chalcédoine) *ne fut pas acceptée par le bienheureux pape Léon, qui occupait alors le siège de l'ancienne Rome. Il n'approuva pas sur ce point le saint concile de Chalcédoine, mais il lui écrivit de ne pas accepter une pareille proposition due à l'initiative du douteux Anatole, alors évêque de Constantinople. Quelques-uns des évêques qui assistaient au concile ne souscrivirent pas non plus à ce canon. Et il n'est pas vrai, comme l'affirme ce canon, que les saints Pères ont accordé la primauté à l'ancienne Rome parce qu'elle était la capitale de l'empire, mais c'est d'en haut, c'est de la grâce divine que cette primauté a tiré son origine. A cause du degré de sa foi, Pierre, le plus élevé des apôtres, a entendu ces paroles de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Pierre, m'aimes-tu? Pais mes brebis. » C'est pourquoi il possède parmi les hiérarques le rang prééminent et le premier siège. Car si, comme l'affirme la décision précitée, c'est parce qu'elle était capitale que l'ancienne Rome possède la primauté, c'est évidemment Constantinople, actuellement capitale de l'empire, qui a hérité de cet honneur.*

Mais tout le monde sait que, bien que les empereurs aient siégé à Milan et à Ravenne, et que leurs palais s'y trouvent jusqu'à nos jours, ces villes n'ont pas reçu pour cela la primauté, car la dignité et la prééminence de l'ordre sacerdotal n'ont pas été établies par la faveur du pouvoir civil, mais par le choix divin et l'autorité apostolique. Si donc les saints Pères, voulant honorer la ville de Jérusalem à cause du Roi des rois Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de sa Passion digne de toutes louanges, lui confirmèrent bien le rang de métropole, mais ne lui donnèrent pas les privilèges patriarcaux, parce qu'il ne leur était pas possible de changer les bornes fixées par les prédicateurs de la vraie foi, comment serait-il possible, à cause d'un empereur terrestre, de déplacer les dons divins et les privilèges apostoliques, et d'introduire des innovations dans les prescriptions de la foi immaculée?

C'est pourquoi les privilèges de l'ancienne Rome sont inamovibles jusqu'à la

fin; ainsi pensent toutes les Eglises. A cause de sa primauté, le Pontife de Rome n'est pas obligé de se rendre à tous les saints conciles œcuméniques; mais, sans sa participation manifestée par l'envoi de quelques-uns de ses subordonnés, tout concile œcuménique est inexistant, et c'est lui-même qui ratifie ce qui a été décidé dans le concile. S'il y a quelqu'un qui paraisse opposé à ce que nous disons, qu'il veuille bien examiner ce que le même très saint pape Léon écrivit à Marcien et à Pulchérie, de pieuse mémoire, ce qu'il écrivit aussi à l'évêque de Constantinople déjà nommé, Anatole, et il sera convaincu de la vérité de ces choses.

Le texte slavon de ces importantes déclarations a été publié par A. Pavlov, dans la revue *Vizantiiskii Vremennik*, t. IV, 1897, p. 150-152. Le canoniste russe croirait volontiers que, dans ces déclarations tout comme dans le reste de sa compilation, saint Méthode n'aurait été que le traducteur d'un original grec, lequel, par conséquent, aurait été plus complet que le manuscrit florentin du XIIe siècle. Le R. P. Jugie pense, au contraire, que ce magnifique témoignage sur la primauté romaine appartient en propre à saint Méthode. Il lui semble même « qu'il y a comme une leçon discrète adressée à Photius et à ses partisans dans la finale du morceau: *S'il y a quelqu'un*, etc ». L'hypothèse du P. Jugie nous paraît bien préférable à celle de Pavlov.

Au demeurant, comme conclut très justement notre confrère, « la question de savoir si saint Méthode a fait ici œuvre originale ou s'il a été simple traducteur reste secondaire. L'important, c'est que l'apôtre des Slaves ait inséré le passage dans le recueil canonique qu'il livrait à ses enfants spirituels. Or, le fait de cette insertion est incontestable et il est gros de conséquences ». Il dissipe tous les nuages qui, au dire de certains auteurs tendancieux, auraient enveloppé « le catholicisme » des dernières années de saint Méthode. En outre, le recueil méthodien a été en usage chez les peuples slaves jusqu'au XIIIe siècle; et même après cette époque, des extraits importants en ont passé dans les recueils postérieurs, tel le passage sur la primauté romaine que l'on trouve encore dans une *Kormtchaïa* ou *Pidalion* du XVe siècle et dans une autre du XVIe siècle. « Ce fait, conclut le R. P. Jugie, nous montre que les copistes bulgares, serbes et russes n'ont pas été trop effarouchés par l'affirmation des privilèges de Pierre et de ses successeurs. Il nous permet en même temps, en terminant, d'inviter nos frères séparés de Russie et des Balkans à relire et à méditer les écrits authentiques de leurs Pères dans la foi. Ils pourront constater qu'en suivant Byzance schismatique ils se sont éloignés de l'antique tradition. » C'est une conclusion que nous soulignons très volontiers, en signalant à l'attention de nos lecteurs ces pages du savant professeur de l'Institut romain d'études orientales.

S. SALAVILLE.

Mémoires de l'ambassadeur Morgenthau. Paris, Payot, 1919, in-8°, 348 pages. Prix : 10 francs.

Les Français qui quittèrent Constantinople à l'automne 1914, après l'entrée en guerre de la Turquie, se souviennent avec reconnaissance de tout ce qu'ils durent, en ces heures critiques, à l'ambassade américaine. Ils liront avec passion ces *Mémoires* dont certaines pages ont été vécues par eux, d'autres par tant de leurs amis. Mais l'intérêt de ce livre déborde de toutes parts ce cercle étroit; il acquiert une portée générale immense par tout ce qu'il révèle sur la politique de guerre allemande, dont la clé de voûte fut longtemps Constantinople.

Arrivé en cette ville vers la fin de 1913, M. Morgenthau a pu, pendant plus de deux ans, observer comment la Turquie a été amenée à nous déclarer la guerre,

comment elle a repoussé avec succès les premières attaques de l'Entente, comment elle a célébré son triomphe provisoire par le massacre d'une nation chrétienne. Il manque à cette œuvre un tableau : le déclin, la catastrophe. Le retour de M. Morgenthau en Amérique (janv. 1916) l'a empêché de l'écrire. Tous le regretteront.

L'auteur, bien entendu, ne fait pas une histoire. Il se contente de relater les scènes dans lesquelles il a eu un rôle important à jouer. Comme sa situation lui donnait un crédit spécial, tant parmi les Turcs que chez les Allemands, ses récits sont pleins d'aperçus nouveaux, de traits révélateurs. Il donne, brossé de main sûre, un portrait authentique de Talaat, Enver, Djemal, ces sinistres assassins qui ont conduit la Turquie aux abîmes après l'avoir plongée dans le sang de centaines de mille de victimes innocentes. En relations continuelles avec eux tant pour les affaires courantes de son ambassade que pour la défense des étrangers dont l'Amérique avait assumé la protection et celle des malheureux Arméniens dont, par un sentiment d'humanité qui l'honore, M. Morgenthau essaya, inutilement du reste, d'adoucir le martyre, il eut cent occasions de connaître leurs projets, de leur arracher des aveux.

Les principaux agents de la politique allemande à Constantinople y sont aussi finement pénétrés, et leurs basses intrigues mises à nu par un homme qui en a percé tous les dessous. Entre tous, l'ambassadeur de Guillaume II, Wangenheim, ce *super-Allemand,* y est caractérisé par des faits suggestifs, résumés en traits cinglants, dont voici le dernier, écrit quelques jours avant sa mort : « il est la parfaite image de Wotan ». De ses relations avec lui ressortent clairement pour M. Morgenthau — et pour le lecteur — deux certitudes, celle de la préméditation allemande de la guerre, et celle de la complicité tacite du gouvernement impérial dans l'extermination méthodique de la race arménienne. Cette affirmation n'est pas le fruit d'une simple conjecture. Elle est la conclusion logique de l'étude de faits nombreux et de confidences importantes reçues par un homme dont les Allemands ne se méfiaient pas, le regardant presque comme un des leurs : M. Morgenthau est d'origine allemande, devenu citoyen américain à l'âge de dix ans. A l'heure où la question des responsabilités se pose, ses *Mémoires* ont une valeur de tout premier ordre.

La traduction française que nous présentons ici est parfaite de tout point, et rend agréable et facile la lecture de cet ouvrage composé par un écrivain de talent.

JEAN DAUBRAY.

V. COLOCOTRONIS, *La Macédoine et l'hellénisme. Etude historique et ethnologique.* Paris, Berger-Levrault, 1919, in-8°, XXIII-658 pages, avec 24 planches ou cartes hors texte. Prix : 30 francs.

M. V. Colocotronis, directeur du Bureau de la presse au ministère des Affaires étrangères d'Athènes, vient d'ajouter un ouvrage fort complet à l'énorme littérature de la question macédonienne. Il nous est impossible d'aborder ici un examen détaillé de ces 650 pages. Bornons-nous à en présenter brièvement le contenu. Le volume comprend deux parties : le domaine historique (p. 3-454) et le domaine ethnologique (p. 457-616). La première partie se subdivise en trois sections, à savoir : I. L'antiquité : la Macédoine avant l'apparition des Bulgares; II. Le moyen âge : les Bulgares et la Macédoine; III. Le joug ottoman : Grecs et Bulgares. La seconde partie, après avoir exposé la physionomie ethnique actuelle de la Macédoine, étudie successivement les éléments grec et slave, la propagande slavo-bulgare, et enfin les statistiques. Voici la conclusion générale, que nous citons à titre documentaire :

« L'histoire ne donne aux Bulgares aucun appui à leurs revendications macédoniennes; bien plus, lorsqu'on évoque tout ce que ce malheureux pays a dû subir à cause d'eux, tant au moyen âge que dans les temps modernes, elle s'élève comme une barrière morale à toute extension bulgare sur cette terre. La conclusion, d'autre part, qui se dégage de l'étude ethnologique de la Macédoine n'est ni moins nette ni moins catégorique. Nous croyons avoir suffisamment établi que les populations slavophones de Macédoine, revendiquées comme leurs par les Bulgares, n'ont pas avec eux d'autre rapport que le rapport artificiel créé par l'activité de la propagande bulgare. Mais, même si nous considérons comme Bulgares les Macédoniens qui ont adhéré à l'Exarchat bulgare, les statistiques officielles, la statistique bulgare comprise, sont toujours loin de donner la majorité à cet élément artificiellement bulgarisé et sont, au contraire, unanimes à reconnaître la majorité de l'élément grec, lequel constitue au surplus l'élément civilisateur du pays. » (P. 617.)

Le volume se termine par une liste bibliographique qui ne comprend pas moins de trente pages. Il faut aussi remercier l'auteur d'avoir reproduit, parmi les planches hors texte, un bon nombre de cartes anciennes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, ainsi que les cartes ethnographiques de Bianconi, de Stanford, d'Amadore-Virgili, de Kiepert.

Que l'on adopte ou non toutes ses conclusions, l'ouvrage de M. Colocotronis mérite de retenir l'attention de tous ceux qui fréquentent les milieux politiques et économiques. Pour donner seulement un exemple des réserves qui s'imposent parfois à la critique d'un lecteur averti, je noterai ici l'impression que m'a produite la mention et l'utilisation de deux études, *l'Histoire de la Bulgarie*, par M. G. Songeon, et *le Monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine*, par Mgr Louis Petit. *L'Histoire de la Bulgarie*, quels qu'en soient les défauts et les lacunes, est, en vérité, beaucoup trop longuement prise à partie. (Voir p. 140-254.) Quant au monastère de Notre-Dame de Pitié, voici l'argument qu'en tire M. Colocotronis. « Près de Stroumnitza fut fondé en 1080 le monastère de Notre-Dame de Pitié, dont plusieurs documents furent publiés, il y a quelques années, par l'archevêque catholique d'Athènes, Mgr Louis Petit. Ces documents, rédigés tous en grec, témoignent de l'activité et de l'importance de la population hellénique de cette région et ne font absolument aucune mention ni de Slaves ni de Bulgares. » (P. 469.) A ce compte-là et si l'on doit revendiquer pour l'hellénisme tous les pays où existent des documents en langue grecque, chacun sait que les « Macédoines » se multiplieront à foison. Ajoutons, à titre de précision bibliographique, que la mention de la revue *Izvestija*, où a paru la publication de Mgr Petit, est vraiment un peu trop vague. (Voir aussi p. 640.) C'est comme si l'on disait : la revue *Bulletin;* or, il s'agit du *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VI (1900), p. 1-153.

D. Servière.

S. Zankow. *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche* (= La constitution de l'Eglise bulgare orthodoxe). Zurich, 1918, Leemann et Cie, éditeurs, in-8°, XXII-223 pages. Prix : 6 francs.

M. Stéphane Zankow, docteur en théologie et en droit, a présenté une partie de cet ouvrage comme thèse de doctorat en droit public à l'Université de Zurich. Le volume lui-même constitue le premier livre d'un travail plus complet. Ce complément, annoncé comme de publication très prochaine (p. XIX), sera intitulé : « L'administration de l'Eglise orthodoxe bulgare » : entendez « administration » au sens le plus général du mot, conformément d'ailleurs à l'usage protestant et orthodoxe. C'est dire que M. Zankow s'est proposé de nous

donner sur l'Eglise bulgare une monographie juridique « exhaustive ».

La première partie, celle que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs, comprend quatre sections : 1° Introduction renfermant un aperçu historique depuis la christianisation des Bulgares jusqu'à nos jours (p. 1-50), puis un bref examen des sources documentaires du droit ecclésiastique bulgare; 2° Les bases de la constitution de l'Eglise : notion de l'Eglise, ses propriétés, son unité, son caractère national; les membres de l'Eglise, le domaine de l'Eglise, le pouvoir ecclésiastique, la forme de la constitution ecclésiastique; 3° les organes du pouvoir ecclésiastique : concile œcuménique, concile particulier, assemblée des évêques, saint synode, exarchat, évêques diocésains et leurs auxiliaires, autres organes ecclésiastiques; 4° l'Eglise et l'Etat.

Plusieurs des matières traitées dans ce volume, on le voit par la simple énumération ci-dessus, ne sont pas spéciales à l'Eglise bulgare, mais bien communes à toutes les Eglises de l'orthodoxie. De ce fait, le livre eût sans doute pu être allégé d'un certain nombre de pages, dont on trouve aisément ailleurs l'équivalent. Toutefois, l'auteur voulant être complet, on comprendra qu'il ait suivi point par point le programme qu'il s'était tracé. Ceux-là même qui sont suffisamment renseignés touchant les éléments communs à toute l'orthodoxie trouveront du moins des indications utiles dans les références bibliographiques à un grand nombre d'ouvrages russes, bulgares ou serbes, assez peu accessibles à l'ensemble des travailleurs occidentaux.

A signaler, en vue de leur utilité documentaire, les divers tableaux statistiques insérés à la fin de l'aperçu historique (p. 43-50). Nous y relèverons seulement les chiffres ci-après, établissant les répartitions de la population du royaume en 1910. Population totale : 4 337 513; Orthodoxes : 3 643 136; Catholiques : 32 149; Protestants : 6 254; Arméniens grégoriens : 12 270; Israélites : 40 070; Mahométans : 602 084. Au chiffre des catholiques du royaume, il faut ajouter celui des Bulgares unis de Macédoine qui, en 1905, étaient 2 432 (p. 43 et 46). Sur la question du « schisme » de 1872, M. Zankow a beau jeu pour parler du pharisaïsme des Grecs (p. 73), pour rappeler l'union persistante des autres Eglises orthodoxes (sauf le Phanar et l'Eglise hellénique) avec la « schismatique » Eglise bulgare, en dépit des anathèmes du synode « anticanonique » de 1872 (p. 75). Détail piquant : au cours de la guerre balkanique 1912-1913, on put voir des ecclésiastiques et même des évêques bulgares concélébrer avec des ecclésiastiques grecs, voire avec des métropolites du patriarcat; ce qui prouve, conclut l'auteur (p. 76, en note), que l'acte synodal et patriarcal de 1872 est *de facto* un acte sans valeur. Toutefois, M. Zankow reconnaît loyalement que « la position interecclésiastique de l'Eglise bulgare comme Eglise autocéphale orthodoxe n'est pas encore légalisée », faute de l'approbation ou « bénédiction » du patriarcat (p. 77). Il attend, comme une des conséquences de la guerre, la solution de cette question (1).

---

(1) Les lignes ci-dessus étaient déjà écrites, lorsque j'ai lu dans un journal athénien, *l'Hestia* du 11 novembre 1919, « l'assignation » suivante, que je traduis textuellement : « L'archimandrite Bessarion Tzonani, ex-curé de la communauté grecque de Sofia (Bulgarie) et actuellement de domicile inconnu, est cité à comparaître devant nous dans le délai de trente jours à partir d'aujourd'hui, pour être soumis à un interrogatoire, accusé qu'il est, devant le saint synode, de concélébration avec des schismatiques. Athènes, le 1er novembre 1919. Par ordre synodal :

» Le premier secrétaire du saint synode,
» Archimandrite ALEX. PAPADOPOULOS. »

On voit par là que la question du « schisme » gréco-bulgare garde toujours son actualité.

Quelle que soit la valeur de l'ouvrage de Burmof sur le différend ecclésiastique bulgaro-grec (Sofia, 1902), il ne sera jamais facilement accessible et utilisable hors de Bulgarie, pas plus d'ailleurs que « les journaux grecs de 1872 à Constantinople » ou même les brochures auxquelles on renvoie le lecteur (p. 70, note 3). Il eût été plus simple et, somme toute, plus scientifique de renvoyer à la continuation de l'*Amplissima Conciliorum Collectio* de Mansi : le tome XLV renferme tous les documents de cette affaire, publiés par le R. P. Louis Petit, aujourd'hui M[gr] Petit, archevêque d'Athènes. Il a même paru quelques tirés à part sous ce titre : *Acta dissidii ecclesiastici grœco-bulgarici*, Paris, A. Welter, 1911, in-fol., 562 colonnes. L'ombre assomptioniste du savant prélat catholique aurait-elle effarouché l'orthodoxie de M. Zankow? Je n'ose pas le penser. En tout cas, les lecteurs des *Echos d'Orient* ont droit, plus que quiconque, à ce rappel d'un recueil que la plupart des grandes bibliothèques permettent d'aborder. Puisque l'occasion s'en présente, j'en profiterai même pour suggérer discrètement que les détenteurs de la série complète de notre revue pourront y trouver, dispersés à travers les dix-huit volumes, une quantité assez considérable de renseignements sur l'Eglise bulgare. Signalons notamment, aux tomes XIII et XIV la publication des statuts de l'Exarchat, au tome II une étude de Théarvic (= J. Pargoire) sur « l'Eglise bulgare », aux tomes XII et XIII un travail de C. Armanet résumant l'histoire du mouvement des Bulgares vers Rome en 1860, au tome XIV un substantiel chapitre de S. Vailhé sur la « formation de l'Eglise bulgare », etc., sans compter un bon nombre de « chroniques ». Si je relève ces quelques indications, ce n'est point par vaine complaisance de rédacteur de revue ou par esprit de solidarité avec les auteurs que je viens de mentionner. Mais, rendant compte d'un livre dont la bibliographie est faite, à peu près tout entière, de références à des publications allemandes ou slaves, il m'a paru utile de rappeler — en attirant l'attention sur le petit coin que nous sommes plus à même de connaître — qu'il existe aussi, grâce à Dieu, sur ces matières, des travaux de langue française et d'esprit catholique.

Cet esprit catholique, il est vrai, ne nous permet pas de souscrire à telles et telles déclarations de M. Zankow : par exemple, que Jésus-Christ est l'unique chef de l'Eglise (p. 115); que l'idéal de la constitution ecclésiastique n'est pas réalisé par la « forme monarchique » de l'Eglise catholique romaine, mais bien par l'Eglise orthodoxe bulgare « à forme collégialo-épiscopale, avec collaboration du clergé et des laïques » (p. 120-124). Sur le rôle de ces derniers dans l'Eglise, le lecteur catholique n'aura point de peine à remarquer les opinions erronées de M. Zankow (p. 90-93). Nous ne pouvons pas, au surplus, ne point voir la contradiction manifeste qui existe entre l'enseignement de notre auteur touchant le « domaine » de l'Eglise bulgare (comme de toute autre Eglise nationale), d'une part, et l'idée de la catholicité, même telle que la professent les théologiens orthodoxes (p. 96-97).

Sur la question des relations entre l'Eglise et l'Etat, je rends volontiers justice à M. Zankow : son étude contient des pages loyales et justes concernant les conséquences déplorables de la dépendance de l'Eglise bulgare par rapport à l'Etat, notamment à propos de l'enseignement religieux (p. 219-222). « On peut soutenir, écrit-il (p. 218), que l'Etat bulgare contemporain, en principe, n'est pas en relation plus particulièrement étroite avec l'Eglise bulgare dominante qu'avec l'Eglise catholique romaine ou avec l'islamisme. » Quant à l'avenir, les vœux de M. Zankow semblent bien tendre très nettement à la séparation. Son livre se termine sur la belle parole de saint Paul : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (*II Cor.* III, 17.) Nous souhaitons de tout cœur que, au sein de l'Eglise bulgare comme dans toute l'orthodoxie, beaucoup d'âmes

se pénètrent de cet Esprit de Dieu — vraiment libérateur — et que, sous l'influence de la grâce, elles arrivent à en comprendre la signification totale, pour aboutir à la complète libération. Puisse l'ouvrage de M. Zankow y contribuer efficacement!

S. SALAVILLE.

D. C. MARMION, *Le Christ vie de l'âme*. Conférences spirituelles. Septième édition. Abbaye de Maredsous, par Maredret (Belgique), 1919, in-12, XVI-626 pages. Prix : 6 fr. 50.

ID. — *Le Christ dans ses mystères*. Troisième édition. Abbaye de Maredsous, 1919, in-16, XII-612 pages. Prix : 6 fr. 50.

Le Christ vie de l'âme et *Le Christ dans ses mystères* exposent, en une double série de très substantielles conférences, un sujet dont les épîtres de saint Paul et de saint Jean contiennent les éléments essentiels, et qui a souvent fourni à la littérature patristique ou théologique le thème de féconds développements. Il est intéressant par exemple de signaler que, vers le milieu du XIVe siècle, sous le titre de *La vie dans le Christ*, un ouvrage en sept livres était publié par un byzantin, Nicolas Cabasilas, celui que Bossuet appelait avec raison « un des plus solides théologiens de l'Eglise grecque depuis trois à quatre cents ans, et au reste grand ennemi des Latins ». (BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*.)

Cette coïncidence, qui ne paraît pas avoir été connue par l'auteur des deux volumes que nous recommandons, nous fournit occasion d'appeler l'attention de nos lecteurs sur les trésors de l'ancienne littérature ascétique et mystique grecque, dont le *De vita in Christo* de Cabasilas demeure une des plus belles productions.

Les conférences spirituelles du Rme abbé Bénédictin de Maredsous ont reçu, dès leur publication, même en pleine guerre, un très encourageant accueil, puisque le premier volume (préfacé par S. Em. le cardinal Mercier) a atteint en moins de deux ans sa septième édition, et le second est arrivé à sa troisième en huit mois. Un tel succès à notre époque, et sur un pareil sujet, est certainement significatif. Exposer les caractères fondamentaux de la vie chrétienne, qui est « essentiellement surnaturelle et ne peut se puiser que dans le Christ, modèle unique, prix infini et cause efficiente de notre sainteté » : tel est le but que l'on s'est proposé. Le succès de librairie obtenu montre que sous la pression des événements bien des âmes se sont recueillies pour se tourner vers ce Christ qui est la Voie, la Vérité et la Vie. Sincèrement désireux de voir reparaître en Orient les floraisons de vie chrétienne que les siècles passés ont connues et que, même après le schisme, Cabasilas décrivait encore, nous souhaitons bien volontiers que ces deux volumes aillent exciter ce désir dans un grand nombre de nos frères et les préparer, ne fût-ce que de loin, à en favoriser peu à peu la réalisation.

S. SALAVILLE.

M. LANDRIEUX, *Un légat à Jérusalem au XIXe siècle : cardinal Langénieux (1893)*. Paris, Feron-Vrau, 5, rue Bayard [1914], in-16, 95 pages. Prix : 0 fr. 60.

Cette plaquette, imprimée peu de jours avant qu'éclatât la grande guerre, vient seulement de tomber sous mes yeux. Malgré le retard où nous sommes par rapport à la date de publication, nous croyons devoir signaler à nos lecteurs cette brochure, où un ecclésiastique distingué qui fut secrétaire du cardinal Langénieux et vicaire général de Reims, qui est devenu depuis évêque de Dijon,

Mgr Landrieux, a réuni, avec quelques pages très littéraires sur la physionomie du Congrès eucharistique de Jérusalem en 1893, les deux discours du cardinal légat pour l'ouverture et pour la clôture, ainsi que le rapport présenté aussitôt après au pape Léon XIII. A un moment où la question des Eglises orientales se pose avec plus d'intérêt que jamais, il y a dans ces documents des considérations éloquentes et des données précises qui méritent lecture et attention.

S. SALAVILLE.

G. SCHLUMBERGER, *Récits de Byzance et des Croisades*. Paris, Plon-Nourrit, 1916, in-12, 361 pages. Prix : 3 fr. 50.

Sous ce titre assez large, M. Gustave Schlumberger a réuni un certain nombre d'articles publiés par lui à diverses époques dans le *Journal des Débats*, le *Gaulois*, le *Temps* et la *Revue hebdomadaire*. « Presque tous, écrit-il lui-même, sont consacrés à la tragique histoire de Byzance ou aux actions héroïques des guerriers de la Croisade. Le lecteur... trouvera peut-être quelque intérêt à ces récits de sièges et de combats fameux illustrés par la vaillance de nos pères, les Francs de la Croisade, aux rives lointaines du saint royaume de Jérusalem, comme à ceux des luttes courageuses des basileis byzantins durant tant de siècles contre tant d'ennemis acharnés d'Occident ou d'Orient. » Ajoutons cependant que les cinq « récits d'époques diverses », qui terminent le recueil, débordent le cadre de Byzance et des Croisades. Je dois un spécial merci à M. Schlumberger pour l'aimable citation qu'il a bien voulu faire (p. 336) d'un article des *Echos d'Orient*, à propos des prisonniers de guerre en Turquie à l'époque des guerres napoléoniennes.

S. SALAVILLE.

G. SCHLUMBERGER, *Jean de Chateaumorand, un des principaux héros français des arrière-Croisades en Orient à la fin du* XIVe *siècle et à l'aurore du* XVe. Paris, Société littéraire de France, 10, rue de l'Odéon, 1919, in-8°, 52 pages.

Le titre même de cette notice suffit à en faire deviner le haut intérêt. On sait d'ailleurs la compétence supérieure de M. Gustave Schlumberger, membre de l'Institut, à l'égard de ce que l'on a appelé l'histoire de l'Orient latin. Or, voici comment il présente lui-même l'opportunité de la présente brochure : « Bien peu de personnes, même parmi les plus cultivées, connaissent avec quelque détail l'action militaire française incessante en Orient, non point seulement à l'époque des grandes Croisades, mais bien jusqu'à la fin du moyen âge. Nous nous figurons volontiers, dans notre ignorance extrême, que nos aïeux, empêchés par les extraordinaires péripéties de tout déplacement à cette époque, demeuraient presque constamment sédentaires. Erreur profonde! Jamais on n'a plus voyagé qu'en ces temps agités. Jamais plus qu'en ces années lointaines les routes innombrables de l'Europe, les rivages de l'Afrique du Nord, de l'Asie Mineure, de la Syrie, les flots de la Méditerranée ne furent sillonnés par de plus hardis et patients voyageurs : guerriers, pèlerins ou trafiquants, dédaigneux des difficultés infinies, des périls sans cesse renaissants, des obstacles en apparence insurmontables. Pour peu qu'on étudie avec soin les chemins parcourus au milieu de mille combats, de mille embûches, entre Marseille, Constantinople, la Syrie et l'Egypte par un Jean de Brienne, un Pierre Ier, roi de Chypre, un Boucicaut, un Chateaumorand, l'étonnement et l'admiration deviennent grands de ces espaces immenses si facilement traversés parmi tant de vicissitudes, surtout des grandes actions innombrables à l'éternel honneur de la vaillance française. » (P. 5-6.)

Le chanoine Reure, professeur à la Faculté catholique de Lyon, a pu tout récemment écrire, au sujet de Chateaumorand, un article sous ce titre très suggestif: « *Jean de Chateaumorand a-t-il retardé de cinquante ans la prise de Constantinople?* » C'est en utilisant les notes érudites du chanoine Reure que M. Schlumberger a rédigé la présente notice. Jean de Châtelus-Chateaumorand, né vers 1355, fut le compagnon fidèle du duc de Bourbon et son historiographe attitré. Nous lui devons un livre charmant, *la Chronique du bon duc Loys de Bourbon*, où « il se cite naturellement à chaque page aux côtés de son maître ». Nous pouvons ainsi, et également grâce au *Livre des Faicts du maréchal de Boucicaut*, le suivre sans peine: dans une curieuse expédition de Barbarie (Algérie et Tunisie) en 1390; puis en Orient, à Constantinople et à Brousse en 1397, pour négocier la rançon des chevaliers français faits prisonniers après la terrible défaite de Nicopolis; de nouveau à Constantinople, de 1399 à 1402, sous les ordres de Boucicaut d'abord et, après son départ, comme son lieutenant, pour secourir Constantinople enserrée par une armée turque. C'est à ces derniers événements que fait allusion le titre, cité plus haut, d'une étude du chanoine Reure. « Cette merveilleuse défense passa en Occident pour une espèce de miracle. Chateaumorand devint fameux par toute la France. Christine de Pisan, dans un de ses poèmes, parmi les héros qui avaient bien mérité de la religion et de la France, citait Chateaumorand,

Qui en armes sur les Sarrazins veille
En la cité de Constantin, qu'il conseille,
Aide et garde, pour la foy Dieux travaille.
Cil doit avoir
Pris et honneur, car il fait son devoir.

Un chroniqueur contemporain, Juvénal des Ursins, a soin de noter, lui, l'impression de réconfort éprouvée par les Byzantins : « ... Le mareschal Boussicaut s'en partit, et laissa ledit Chateaumorand, vaillant chevalier. Lequel très volontiers y demeura, dont les Grecs, encore qu'ils feussent peu de gens, furent grandement réconfortez. » Rappelé en France au mois d'août 1402, quelques jours après la fameuse bataille d'Angora, Chateaumorand ne tarda pas à regagner Constantinople, où il assista « au retour quasi triomphal » de Manuel Paléologue dans sa capitale (1403). Il prit part à l'attaque du château turc « de l'Escandelour », dans la baie de Sattalie, sur la côte de Pamphylie, puis à une campagne contre les Sarrasins sur les côtes de Syrie. Fait prisonnier par les Vénitiens le 7 octobre 1403 dans les eaux de Modon, il fut libéré le 26 mars 1404. Les renseignements sur notre héros deviennent ensuite plus rares, et d'ailleurs moins intéressants pour nous. En 1429, il rédige la *Chronique du bon duc Loys*, et il meurt le 30 novembre 1429, à l'âge de soixante-quatorze ans.

C'est assez dire que les pages de cette mince plaquette dépassent de beaucoup la portée d'une simple notice d'érudition historique. On y retrouve en réalité, dans la peu banale physionomie de ce hardi chevalier qui, suivant sa fière devise, venait en Orient « quérir honneur par armes », — on y retrouve un des plus beaux aspects de l'éternelle « âme de France » si noblement décrite par Edouard Montier dans un livre récent (1).

S. S.

(1) Edouard Montier, *L'âme de France*. Paris, Bloud et Gay, 1919, in-12, VII-277 pages.

S.-Ch. Sakellariadès, Περὶ τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ νομοφύλακος καὶ κριτοῦ Κ. Ἁρμενοπούλου (Βίος καὶ ἔργα) = *Constantin Harmenopoulos, nomophylax et juge à Thessalonique* (*Vie et ouvrages*). Athènes, 1916, imprimerie J.-B. Vartsou, 21, rue Praxitèle; in-8°, 40 pages. Prix : 2,50 drachmes.

Ce fascicule de 40 pages, étude sommaire de la vie et de l'œuvre d'Harmenopoulos, est un hommage offert au Syllogue « ami de l'instruction » de Salonique. Constantin Harmenopoulos, juriste byzantin connu même du héros des *Plaideurs* (« *Harmenopule in Prompt* »), est né à Constantinople, vers l'an 1320, d'une famille apparentée au basileus Jean Cantacuzène; il connaît à fond la littérature grecque et latine. Agé de vingt-huit ans, il écrit un opuscule sur les lois; deux ans après, il est sur le pavois, car nous le voyons siéger au tribunal suprême et présider les Conseils royaux. Il est même nommé « nomophylax », c'est-à-dire grand chancelier et directeur d'une école de légistes fondée en 1045 sous Constantin Monomaque. En 1360, il est président du haut tribunal de Salonique. Sa vie s'écoule dans le calme et la prospérité, en la compagnie de son épouse, la riche Bryennia, et il meurt à soixante ans (1383). Ses principaux ouvrages imprimés sont l'*Hexabiblos* ou *Manuel des lois;* l'*Abrégé des saints canons;* un *Traité des sectes hérétiques et de la foi orthodoxe;* l'*Ordonnance de l'empereur Constantin au Pape de Rome;* un recueil sur *les trois tomes synodiques;* Nicolas Comnène Papadopoulo lui attribue, en outre, le *Tomos contre Grégoire Palamas* édité par Allatius. Sont encore inédits un traité sur le Carême et les jeûnes, un Catalogue des dignités politiques et ecclésiastiques, un Lexique des verbes grecs. En dépit de la parenthèse « *Vie et œuvres* » contenue *dans le titre* de sa brochure, M. Sakellariadès se borne à l'analyse de l'*Hexabiblos*. Ce Manuel se compose de six livres, subdivisés en titres, où il est traité successivement des principes du droit civil, de la justice, des crimes, des héritages, etc. Le tout est flanqué d'une théorie sur le droit et d'un appendice à quatre titres sur divers sujets, comme par exemple les ordinations des prêtres et des évêques; M. Sakellariadès les tient pour authentiques. L'ouvrage, paru dans une époque de décadence au point de vue juriste, a rencontré un accueil des plus bienveillants de la part des éditeurs, des traducteurs et des gens de robe. Les Grecs, sujets ottomans, en ont fait le code des tribunaux ecclésiastiques; tandis que les Hellènes, par vote du 18 décembre 1828, en ont fait le guide obligatoire des tribunaux civils.

L'auteur ne manque pas de faire le geste si familier aux Grecs : il termine en jetant des fleurs. C'est une hymne entonnée en l'honneur de la civilisation hellénique. On aurait peut-être mieux fait de creuser davantage le sujet et de tirer un plus grand parti des sources. Au point de vue scientifique, on s'attendait à plus et à mieux.

V. Grégoire.

Mgr Sophrone Eustratiadès, Ρωμανὸς ὁ Μελωδὸς καὶ ὁ Ἀκάθιστος (= *Romain le Mélode et l'Acathiste*). Salonique, librairie Pantélis et Xénophontidès, 1917, in-8°, 64 pages. Prix : 5 drachmes.

Cette brochure, tirage à part d'un travail publié par la revue *Grégorios Palamas*, est une contribution importante à l'histoire des origines de l'hymnographie byzantine. Elle reprend le fameux problème de la « chronologie romanienne » et lui donne la solution qui paraît bien s'imposer : Romanos le Mélode a vécu au VIe siècle, et c'est sous le règne de Justinien qu'il faut placer l'âge d'or de la poésie religieuse byzantine.

J'ai lu et relu attentivement le travail de Mgr Eustratiadès. Il est écrit *con amore*. Il est plein des regrets très légitimes qu'inspire à l'auteur l'oubli cou-

pable, de la part de ses compatriotes, des gloires littéraires chrétiennes du passé. Il a donc un but patriotique.

Il a surtout, comme son titre l'indique, un but scientifique. Romanos le Mélode et l'Acathiste: sujet difficile, matière à controverses aiguës! Et pourtant Mgr Eustratiadès m'a presque convaincu. Il y a tout lieu de croire, après l'avoir lu, que la grande hymne liturgique est vraiment l'œuvre du diacre byzantin. Les preuves sont bonnes et fortes, de valeur très inégale pourtant. C'est ainsi qu'on est en droit de rester dans le doute devant l'explication un peu forcée, me semble-t-il, du caractère belliqueux du kontakion initial. Certes, les troubles politiques qui éclatèrent sous Justinien et auxquels on veut que l'hymnographe ait fait allusion furent exceptionnellement graves. Suffisent-ils cependant à expliquer « ces chants de *victoire* » entonnés par la Cité gardée de Dieu, en l'honneur de la Théotokos, ou cette image guerrière de l'ὑπέρμαχος στρατηγός? Quand nous, Latins, agenouillés devant l'Hostie, nous chantons : *Bella premunt hostilia*, plus heureux que nos frères séparés d'Orient quand ils entonnent leur Acathiste, nous savons quel sens donner à nos vieux vers. Les meilleures preuves de Mgr Eustratiadès, les meilleures et les plus originales, celles qui emportent l'adhésion du lecteur érudit, ce sont les rapprochements philologiques sérieux autant qu'habiles, établis par lui entre le texte de l'Acathiste (ce texte fait l'objet d'une bonne édition) et les autres chants de Romanos. Ces rapprochements présentent le plus vif intérêt, et, comme je viens de le dire, ce sont des pièces à conviction. Je souhaite à Mgr Eustratiadès de pouvoir en poursuivre l'étude et de leur donner de plus beaux développements encore. Il y a dans cette dernière partie de sa brochure, il y a en germe, tout un lexique romanien qu'il ne déplaira pas aux philologues et aux hellénistes de lire et d'étudier.

Je souhaite encore à Mgr Eustratiadès d'amasser de nouveaux documents (il semble en avoir de bien précieux à sa portée) à l'appui d'une thèse aussi importante. Si Romanos le Mélode a vraiment vécu au VIe siècle, les origines de l'hymnographie byzantine nous deviennent claires. J'en indique déjà les principaux points à qui voudra les approfondir : période de la psalmodie responsoriale et antiphonée, apparition des œuvres grecques (traduites du syriaque) de saint Ephrem, préhistoire du kontakion byzantin, âge d'or de la poésie religieuse byzantine, apparition de Romanos le Mélode au VIe siècle.

A. EMEREAU.

H. PERNOT, *Etudes de littérature grecque moderne*. 2e série : *Le roman crétois d'Erotokritos, André Kalvos, Autobiographie d'André Laskaratos*. Paris, librairie Garnier, 1918, in-12, 277 pages. Prix : 3 fr. 50.

Les *Echos d'Orient* ont précédemment annoncé (juillet 1919, t. XVIII, p. 429-431) la première série des *Etudes de littérature grecque moderne* et ils en ont alors indiqué le caractère général et la méthode. La deuxième série contient trois chapitres seulement, mais qui sont d'un très vif intérêt.

C'est d'abord l'*Erotokritos* qui nous est présenté, roman et poème qui, « pendant longtemps, a été le livre de prédilection du peuple grec ». Un grand nombre de paysans, surtout en Crète, en savent par cœur de très longs passages ; « et l'on a pu dire, sans trop d'exagération, semble-t-il, que si, à l'heure actuelle, tous les exemplaires imprimés ou manuscrits en venaient à disparaître, il serait possible de reconstituer le poème dans son intégrité, en s'adressant à la seule mémoire des villageois ». Etudier l'*Erotokritos*, c'est donc « faire œuvre psychologique dans une certaine mesure » : car un tel livre, ainsi conservé à travers les siècles, était évidemment, « par des points qui du reste apparaissent

pour la plupart à la simple analyse, en conformité avec l'âme du peuple ». Pour la question de date et d'origine, deux opinions sont en présence. D'après M. Politis, le poème primitif a été probablement écrit au XIVe siècle, peut-être hors de Crète, en un pays grec non soumis aux Latins, puis remanié par un Crétois, qui n'était pas le Vincent Kornaros mentionné aux derniers vers. Ce Vincent Kornaros serait un simple copiste et n'aurait introduit dans le texte que des modifications sans importance. D'après M. Xanthoudidis, au contraire, l'*Erotokritos* a été composé en Crète, un peu avant 1669, et par Vincent Kornaros lui-même. M. Pernot, après examen attentif des données historiques et littéraires du problème, adopte une solution intermédiaire : « Un poème basé sur une vieille tradition populaire, rédigé au plus tard au début du XVIe siècle par un Crétois qui connaissait la littérature italienne, telle est, dans ses grandes lignes, la conclusion à laquelle nous arrivons. » (P. 90.) Quant au jugement littéraire à porter sur cette œuvre, M. Pernot, après avoir signalé les longueurs qu'il renferme, résume ainsi son appréciation : « C'est sans hâte, peu à peu, dans la nouvelle et si complète édition de M. Xanthoudidis (Candie, Imprimerie Alexiou, 1915, in-8°, CXC-784 pages), qu'il faut lire aujourd'hui l'*Erotokritos*. On arrive alors à la conviction qu'à l'exception peut-être du *Sacrifice d'Abraham*, aucune œuvre crétoise ne saurait lui être comparée. Dans une période littéraire qui est loin d'avoir été obscure, l'*Erotokritos* brille d'un éclat tout particulier. Ce poème, à notre goût, est une des meilleures productions de la littérature grecque moderne à ses débuts. » (P. 92.)

Le poète André Kalvos, auquel M. Pernot consacre le second chapitre de son volume, né à Zante en avril 1792, fit ses études en Italie sous l'égide de son compatriote Foscolo, suivit ce dernier en Suisse, puis en Angleterre, vécut quelque temps à Paris en 1826, puis vint habiter Corfou jusqu'en 1859. A cette date, il reprend le chemin de Londres, « malade, pauvre et désillusionné »; il y meurt en 1867, à l'âge de soixante-quinze ans. La meilleure de ses œuvres est l'*Ode à Zante*. Notons, avec M. Pernot, que deux des sujets traités par Kalvos (Canaris et les massacres de Chio) l'ont été aussi en 1828 par Victor Hugo, qui d'ailleurs avait pu lire en traduction les odes du poète zantiote. Que faut-il penser de ce poète et de son œuvre? Voici la réponse de M. Pernot : « ... Il est un nom qui reparaît dans tous les articles consacrés à cet auteur et que prononcent tous ceux qui le lisent ou l'entendent pour la première fois; c'est celui de Pindare. Par la couleur de son style, Kalvos fait songer à Ronsard et, dans un sens, aussi à Chénier; par l'harmonie du vers, il rappelle bien souvent Lamartine. Ses qualités l'empêcheront toujours d'être le poète de la foule; mais il deviendra sans doute de plus en plus le poète des délicats. Ses défauts, d'ailleurs, sont assez graves : il lui arrive d'être inégal, de manquer de souffle, d'écrire des vers qui exigent, pour être bien compris, une certaine tension d'esprit. Mais, lorsqu'on l'a une fois goûté, on le relit volontiers, et l'on a, de temps à autre, le plaisir d'y découvrir quelque fine nuance, quelque beauté nouvelle. » (P. 129.)

Plus étendu que chacun des deux précédents, le chapitre sur André Laskaratos, poète céphalonien (1811-1901), est aussi le plus intéressant. Telle sera, du moins, l'impression des lecteurs occidentaux : car, à raison de la persistante causticité de l'auteur des *Mystères de Céphalonie*, un grand nombre de Grecs ont beaucoup de peine à rendre justice à l'homme et à l'écrivain.

Un des grands mérites de l'écrivain est d'avoir employé avec persévérance et sans réserve ce qu'il appelait « la langue nationale », et non pas ce « composé artificiel fabriqué dans leurs bureaux (*dans les bureaux des « logiotati » ou « savantissimes » pédants*), espèce de mannequin littéraire, corps sans âme, sans vie, une langue telle qu'en se mettant à l'apprendre dans les écoles de

grammaire qui pullulent en Grèce, ils désapprennent leur langue vivante et en perdent le goût » (p. 261-262). Ses vers n'avaient rien de ce caractère fossile, « et l'harmonie n'en pouvait être sentie par des oreilles doublées de couenne », explique-t-il en son énergique langage. Il ne se faisait pas illusion, du reste, sur la valeur poétique de ses œuvres; mais on ne saurait lui dénier la légitimité et la noblesse de sa revendication quand il déclare que ses publications seront « aujourd'hui un aiguillon pour le génie grec endormi, et demain ou après, des témoignages du temps présent » (p. 139). C'est ainsi qu'il s'exprimait en une préface intitulée *Bout de conduite* et où il s'adressait directement à ses « chers poèmes », pour leur dire, entre autres choses : « ... Par-dessus tout, n'ayez pas l'outrecuidance de vous prendre pour des poésies. Vous n'êtes pas tels. Votre valeur poétique est minime, bien minime, et elle dépend des circonstances. Le génie de la Grèce dort aujourd'hui d'un profond sommeil et rêve de sornettes. Le pédantisme paralyse et ruine les esprits. Vous êtes de ceux, peu nombreux, qui ne pédantisent pas. Quand l'esprit de la Grèce, l'esprit hellénique, se réveillera, et qu'il se réveillera non plus pédant, mais grec, déplorant le temps perdu et le papier gâché, il ne trouvera que bien peu d'écrits rédigés dans sa langue. Vous serez parmi ceux-là; et c'est, et ce sera votre seule valeur littéraire. Mais je n'entends pas que vous soyez timides pour autant : car, à côté de votre minime personnalité littéraire, vous avez quelques qualités que je ne veux pas vous cacher. Vous êtes de mes écrits; et je n'ai guère produit qui ne dise quelque chose sur le caractère de notre époque. Peut-être un jour vous interrogera-t-on, pour vous demander un peu plus que ce que vous dites maintenant à ceux qui vous lisent en guise de passe-temps... » (P. 138-139.)

Tel est l'écrivain, et il semble bien que l'on puisse s'en tenir à son propre jugement sur lui-même.

L'homme, lui, vaut aussi la peine d'être étudié en Laskaratos. Ici encore, d'ailleurs, l'étude nous est grandement facilitée, puisque nous possédons de lui une autobiographie assez détaillée, jusqu'ici inédite, et dont M. Pernot publie une traduction française (p. 146-276). Une dame-auteur parisienne, Mme Lamber, qualifia un jour de « batailleur » le poète céphalonien. Celui-ci accepta le qualificatif, et voici comment il justifiait cette sorte de résumé de sa vie : « Un homme apathique et de caractère froid aurait laissé tranquilles tous ces nids de guêpes; il aurait laissé les trompeurs de peuple libres de faire leur besogne; il ne se serait point exposé à l'insolence des parvenus qui, même abattus, ravalent un adversaire honnête, etc.! Mais je n'ai jamais esquivé un différend. Mme Lamber a raison. Le caractère du batailleur est un peu le mien, et je le place au commencement de mes *Caractères*, comme ceux qui, en tête d'un de leurs livres, mettent leur portrait. » (P. 141.)

Les *Souvenirs biographiques* de Laskaratos furent d'abord rédigés en italien, pour satisfaire à un désir exprimé par le colonel Witthingam. Une partie fut écrite en 1883; plus tard, l'auteur y fit quelques légères retouches. La fin date de 1896. Lors d'un séjour à Céphalonie, en 1913, M. Pernot reçut de M. Gérasime Laskaratos, fils du poète, l'autorisation d'utiliser le manuscrit même de son père. « Ces Mémoires, dont des considérations étrangères à leur contenu ont seules empêché la publication en Grèce, écrit l'éditeur, sont, par bien des passages, une œuvre violente, comme beaucoup de celles qu'a écrites Laskaratos. On y retrouve à la fois les qualités de l'auteur et ses défauts, qui ne sont souvent que l'excès même de ces qualités. Laskaratos s'y montre tel qu'il fut; c'est là « une œuvre de bonne foy ». On y fera la part de son caractère batailleur et des outrages immérités dont il a été souvent l'objet; ce qui tempérera la sévérité de certains de ses jugements... Je publie ces souvenirs, uniquement parce qu'ils me semblent caractériser un temps, un lieu et une personnalité. » (P. 143.)

Nous ne pouvons songer à suivre Laskaratos dans tous les détails de son autobiographie. Signalons seulement, au passage, les traits le plus nettement accusés. C'est d'abord, après les trois années d'études à Paris et à Pise, le froissement de cet homme cultivé en face de la civilisation — encore un peu primitive à cette époque — des îles Ioniennes; son horreur des *Logiotati* ou « savantissimes » pédants. En 1851, écrit-il, « dégoûté de la société de Céphalonie, j'essayai de trouver à vivre dans un pays plus civilisé et plus chrétien » (p. 182). Il partit pour Londres, d'où il revint à Argostoli en 1854. Il publie, en 1856, *les Mystères de Céphalonie, ou réflexions sur la famille, la religion et la politique à Céphalonie*. Dans nos entretiens de famille, dit-il pour expliquer l'origine de ce livre devenu fameux, « nous réfléchissions sur nos coutumes semi-barbares, sur une religion d'apparat, sans âme, sans souffle divin, etc., etc. Je pus ainsi mettre en ordre et donner à l'impression ce recueil » (p. 188). On devine la tempête que souleva une telle satire. Elle valut à l'auteur une excommunication ecclésiastique, qui devait peser sur tout le reste de la vie de Laskaratos pour détourner de lui ses compatriotes et pour augmenter en lui le dégoût et le dépit déjà tant accumulés. Notons ces lignes, qui paraissent bien sincères : « Je cherchai à les calmer [*les prêtres, alarmés par le cri : « Ne faites pas de la maison du Seigneur une maison de commerce* »]. Je leur demandai de me montrer où se trouvaient mes blasphèmes, offrant de les désavouer quand ils me les auraient fait voir; mais ce fut inutile. Ces offres, par lettres adressées à l'évêque, restèrent sans réponse, et quelques jours après on m'excommunia solennellement, à grand bruit de cloches, car toutes celles de la ville sonnèrent à mort, de 6 heures à midi!... » (P. 192.)

Le 16 mars 1856, il se réfugie à Zante, où il signale l'accusation de protestantisme lancée contre lui par un ecclésiastique à l'occasion de son insistance sur « la religion du Christ » par opposition aux « déviations » orthodoxes. M. Pernot insère ici lui-même une note qu'il nous paraît utile de reproduire : « L'observation était juste; les adversaires de Laskaratos lui firent souvent crime de ce protestantisme qui, en revanche, lui conquit des sympathies en Angleterre et en Danemark. » (P. 196.)

« Désespérant alors de pouvoir demeurer plus longtemps dans les Iles », il partit pour Londres. Il y écrivit, dès son arrivée, sa *Réponse à l'excommunication*, qui ne devait être publiée qu'en 1868. Il revient dans les Iles en janvier 1857 et habite Zante, où il commence un petit journal intitulé *Le Lumignon*. Les persécutions qu'il subissait entretenaient sa verve : « Toute calomnie, écrivait-il, est pour moi une ânesse dont le dos me sert. » (P. 205.) Condamné à trois mois de prison, à la suite d'un procès, il alla les faire à Céphalonie, puis s'établit à nouveau dans cette ville. L'opposition contre lui s'était un peu apaisée, mais ses sentiments à lui demeuraient identiques. Ecoutez-le : « En 1862, j'envoyai à l'exposition de Corfou mon excommunication de 1856, comme un produit de l'industrie de Céphalonie; preuve évidente que, dans la lutte commencée en 1856 contre l'Imposture, je me trouvais alors maître du champ de bataille. A ce dernier défi il n'y eut plus personne pour oser répondre. Le bon sens et la conscience de la population commençaient à la convaincre que ses prêtres n'étaient pas des vases d'élection, ni ses charlatans politiques des héros. » (P. 211.)

A propos des observations sur la mort et les enterrements à Lixouri — réflexions où la satire a, comme en tout le reste, une trop grande part, — on ne sera pas surpris de nous voir noter avec une certaine satisfaction la réponse topique que fait Laskaratos à un absurde préjugé très répandu en Orient contre le clergé catholique. « C'est, chez nous, un des préjugés du vulgaire que les prêtres catholiques hâtent, dans certains cas, le décès des moribonds en leur

mettant une corde au cou. La haute classe de notre société est libérée, à vrai dire, de ce préjugé grotesque. Mais il est étrange qu'on ne s'aperçoive pas que ce sont, au contraire, nos prêtres orthodoxes qui hâtent le décès de nos moribonds, sinon par une corde au cou, du moins par des peurs et des affres répandues sur le lit du malheureux qui agonise. » (P. 214.)

En 1865, il donna une seconde édition de son excommunication de 1850. « Je l'ai fait, écrit-il, parce que j'avais besoin d'un exemplaire et ne le trouvais pas. J'ai tiré à 400 exemplaires, par la vente desquels a été payé l'imprimeur. » (P. 234.) A propos de sa *Réponse à l'excommunication*, publiée en 1878, il note, toujours non sans ironie, des indications psychologiques qu'il est intéressant de souligner : « Elle contient des impulsions et des sentiments religieux qui, j'en suis certain, serviront à l'infime fraction du genre humain que forme ma nation. C'est un devoir de laisser quelque chose d'utile sur la terre qui nous a nourris. Il faut récompenser l'hospitalité. » (P. 239.) Le résultat fut un procès avec le Saint Synode.

En 1873, il se présenta à la Loge maçonnique de Corfou. « On m'y aurait accueilli avec plaisir parce qu'on m'avait sollicité; mais je ne pouvais accepter le premier article des devoirs que l'on m'imposait : le secret absolu. » (P. 263.) Il refusa.

Les dernières pages de l'autobiographie ont trait plutôt à des préoccupations littéraires. Laskaratos rappelle, par exemple, que, dans un travail sur l'*Art de composer*, il a mis tout son cœur, « parce que les *Logiotati* (pédants d'Athènes) me désespéraient avec leur jargon ». (P. 271.) Et M. Pernot transcrit en note cet avis inséré en tête du premier numéro du *Lumignon :* « Le journal sera rédigé en grec, mais on y admettra des articles en italien et en français. Les articles écrits en « langue savantissime » ou autres dialectes ne seront imprimés qu'après avoir été traduits en grec. » On conçoit que pareille fermeté de principes n'ait pas préparé de gros succès, dans la capitale hellénique, aux publications de Laskaratos. « On dit aussi qu'à Athènes il y a une Société « d'admiration mutuelle » composée de quelques auteurs qui sont convenus de s'entre-louer dans les journaux; mais je n'en faisais pas partie. » (P. 262.) Et, après avoir signalé certains faits, « pour montrer la moralité présente de notre société », il nous présente une statistique de librairie au sujet de son ouvrage *Les Caractères,* en 1886. « Plus d'un mois après [la mise en vente], on en avait vendu cinq exemplaires, alors qu'un marchand d'oiseaux, venu à la même époque avec cent canaris, les avait écoulés en moins d'une matinée, à 15 francs l'un. » (P. 274.)

La question religieuse reparaît à la page finale des Mémoires, par le refus de rapprochement avec l'Eglise orthodoxe, que Laskaratos oppose en 1895 à une proposition de l'évêque. « Je refusai immédiatement..., disant que, depuis que notre Eglise m'avait éloigné d'elle, j'étais en bonne situation, et devant ma conscience et dans l'opinion des hommes, que j'étais content ainsi et ne désirais rien de plus... Deux jours après, je lui adressai par la poste un écrit où je lui disais que je reviendrais avec plaisir au sein de notre Eglise, quand celle-ci redeviendrait chrétienne... » (P. 275.)

Et l'on ne peut se défendre d'un sentiment de sympathie à la fois et de tristesse, à lire la conclusion de cette autobiographie : « Maintenant, pour faire le résumé de ma longue existence, je dirai : Etant doué de ce qu'on appelle un bon naturel, j'ai été bien vu et aimé de tous ceux qui m'ont connu de près. Assurément, j'ai eu des déboires, des désastres et des insultes, dans cette longue existence; mais, grâce toujours à ce bon naturel, je me suis relevé moralement et me suis trouvé relativement content et heureux. Aujourd'hui, dans la quatre-vingt-septième année de ma vie, je remercie Dieu de tout ce qu'il m'a accordé

dans ce monde, et j'espère en sa paternelle bienveillance pour ce qui sera de moi après la mort. » (P. 276.)

On trouvera sans doute que je me suis beaucoup attardé à la vie et à l'œuvre d'André Laskaratos. J'ai pour excuse le très spécial intérêt que présente cette étude au point de vue — très important et néanmoins trop peu considéré — de ce que l'on pourrait appeler la psychologie du peuple grec, et notamment en matière religieuse. Quoi qu'il en soit, très volontiers je fais mien le souhait formulé par M. Pernot : « Un jour viendra où les susceptibilités s'apaiseront à Céphalonie même, et où l'île s'honorera d'avoir donné le jour à un homme tel que lui. » (P. 143.)

Le lecteur se sera rendu compte, par l'étendue de cette recension et par son contenu, combien précieuse est la contribution qu'apporte M. Pernot à l'analyse de l'âme hellénique par la publication de ses *Etudes de littérature grecque moderne.*

S. Salaville.

M. Jugie, A. A., *La prière pour l'unité chrétienne.* Motifs spéciaux de prier pour le retour des chrétiens dissidents d'Orient à l'unité catholique. Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard [1920], in-16, IX-356 pages. Prix : 6 francs.

Science et piété ont toujours été associées en un très intime parallélisme dans l'œuvre d'apostolat du clergé catholique. Le R. P. Martin Jugie, professeur à l'Institut pontifical oriental de Rome, et dont nos lecteurs connaissent la haute compétence en matière de théologie et de controverse, nous donne, par la publication du présent opuscule, une nouvelle preuve de cette alliance caractéristique du zèle et de l'érudition. « Inviter les enfants de l'Eglise à recourir à cette force (la prière) pour détruire les vieux schismes d'Orient, qui tiennent encore éloignés du centre de l'unité environ 130 millions de baptisés; leur exposer ensuite les principaux motifs qui doivent les pousser à prêter à l'Eglise, leur Mère, une collaboration filiale pour la restauration de l'unité chrétienne et le salut de leurs frères séparés d'Orient : tel est le but de cet ouvrage. » (P. VI.) Les événements actuels soulignent mieux que des paroles l'opportunité d'une si pieuse entreprise.

Le livre comprend deux parties : I. De la prière pour le retour des chrétiens dissidents à l'unité catholique considérée en elle-même; II. Des motifs de prier pour le retour des chrétiens dissidents d'Orient à l'unité catholique; plus un supplément sous ce titre : « Recueil de formules et documents relatifs à la prière pour l'unité chrétienne ». Il faut qu'on lise ce volume, et nous ne saurions prétendre en résumer ici la doctrinale et apostolique substance. Toutefois, et précisément en vue d'en suggérer plus instamment la lecture, nous allons dérouler en une série de simples assertions successives le contenu de ces chapitres très logiquement enchaînés les uns les autres.

Le schisme est un grand mal, qui s'oppose directement aux desseins de Dieu dans l'œuvre du salut des hommes : c'est le mal de la haine et de la division, contre l'amour et l'unité. La destruction du schisme est donc pour l'Eglise catholique une œuvre capitale à laquelle tout fidèle doit prêter son concours. La prière étant nécessaire pour toute œuvre surnaturelle en général, et pour les œuvres d'apostolat en particulier, elle l'est spécialement pour la destruction du schisme, en raison des graves obstacles qui s'y opposent. Cette prière doit revêtir un caractère d'universalité : les bienfaits communs s'obtiennent par une prière commune. Il existe des formules et des associations pieuses invoquant à cet effet Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, saint Pierre : elles se recommandent d'elles-mêmes au zèle des bons chrétiens. La prière pour la

destruction du schisme est enfin considérée par rapport à l'Eglise triomphante des saints du ciel, puis par rapport à l'Eglise souffrante du purgatoire, et par rapport aux grandes dévotions catholiques; et l'on conclut sans peine à l'efficacité assurée de la prière persévérante pour l'unité chrétienne.

Parmi les motifs de cette prière, le P. Jugie signale : la glorification de la Sainte Trinité; le développement du culte eucharistique en Orient; le relèvement du sacerdoce chrétien; le resplendissement des notes de l'Eglise, unité, sainteté, catholicité, apostolicité; l'ordre de la charité, suivant lequel, après les catholiques nos frères, les dissidents orientaux sont nos plus proches devant Dieu : or, leur grave nécessité spirituelle nous oblige à leur venir en aide. Prier pour l'Orient dissident est, d'ailleurs, pour l'Occident catholique, un devoir de reconnaissance à cause des bienfaits reçus dans le passé; c'est même à certains égards un devoir de justice (et ici l'auteur vise certaines responsabilités historiques du côté des latins). C'est en tout cas une pratique sainte, excellente en avantages personnels de mérite et de sanctification; bien plus, c'est un signe de prédestination à laquelle on peut appliquer la belle parole de saint Augustin : « Avez-vous sauvé une âme? Vous avez prédestiné la vôtre. » Enfin, les circonstances providentielles de l'heure présente sont un motif des plus pressants de prier pour l'unité chrétienne; à la prière il faut joindre le sacrifice sous toutes ses formes, afin de lui assurer une plus grande efficacité.

Dans le recueil de formules et de documents, on remarquera les spéciales « Litanies des Saints, composées principalement d'invocations aux saints de de l'Eglise d'Orient ». En rédigeant ces litanies, le P. Jugie a obéi à une très heureuse inspiration; qu'il nous permette seulement de lui faire remarquer — détail de pure forme — que le vocatif de l'adjectif numéral *None*, dans l'invocation à saint Léon IX, *Sancte Leo None*, nous a produit l'impression de quelque chose d'insolite en style liturgique.

Il était difficile d'éviter absolument quelques redites dans le développement des considérations dont on vient de lire le sommaire. Mais ces redites mêmes auront leur utilité, si elles contribuent à mieux enraciner dans les âmes l'amour de cette prière si instamment recommandée. Je souhaiterais volontiers voir ce petit livre devenir comme le manuel d'apostolat de toutes les âmes pieuses que travaille le saint désir de l'unité chrétienne, tant en Orient qu'en Occident.

S. Salaville.

M. A. Duboscq, *Syrie, Tripolitaine, Albanie*. Paris, F. Alcan, 1914 (Collection : *Bibliothèque d'histoire contemporaine*). Un vol. in-12 de 220 pages, avec deux cartes hors texte. Prix : 3 fr. 50.

M. Duboscq publie en volume des articles relatifs aux trois questions : Syrie, Albanie, Tripolitaine. Ce sont de simples « notes rédigées à la suite de diverses missions et encore sous l'impression du voyage ». Les post-scriptum se rapportent à la situation de 1913, les divers voyages ayant eu lieu en 1912 et 1913. La grande guerre a remis tout en question, et la Conférence nous aura donné un traité de paix turc qui, espérons-le, contiendra des solutions justes et nettes. M. Duboscq commence sa tournée en Syrie par Beyrouth qui, du bord du « Lotus », ne paraît que féerie. A terre, le charme est rompu. La politique, ennemie née des mœurs paisiblement patriarcales, défraye toutes les conversations. Le mouvement arabe n'est, paraît-il, qu'un cliquetis de mots; il est sans avenir et il végète, puisqu'il lui manque le premier élément du succès, l'union. Les agents de Constantinople s'efforcent d'étouffer le mouvement en entretenant soigneusement cette incohérence de visées locales. Les choses ont l'air d'avoir changé de face depuis que les Anglais ont occupé la Syrie et que l'émir Faïçal

a paru sur la scène politique. M. Duboscq pensait qu'il est de l'intérêt des grandes puissances, et principalement de la France, d'aider les indigènes à obtenir satisfaction de leurs revendications. A propos des écoles, l'organe véritable de l'influence française en Orient, l'auteur constate que les écoles confessionnelles jouissent d'un crédit énorme auprès des indigènes. L'école laïque est plutôt déconsidérée. D'où provient cette inégalité de succès? Il n'y a pas que le désintéressement au point de vue politique qui peuple les écoles confessionnelles, la religion y est pour beaucoup. L'indigène se défie du maître qui se pose en libre penseur, en indépendant sur le terrain religieux. De l'avis de M. Duboscq, les deux écoles sont utiles. Erreur; même au point de vue influence exclusivement française, l'école confessionnelle est le meilleur organe de la diffusion de notre civilisation. C'est la France catholique qui a le secret de la véritable influence, c'est la France catholique que l'on veut voir en Orient. Ce désir a été constaté et, pratiquement, il existe même chez le Grec orthodoxe. L'accueil fait récemment à la mission française, composée d'éminents prélats de l'Eglise de France, devrait servir de leçon à nos hommes d'Etat.

V. Grégoire.

Félix Sartiaux, *L'Asie mineure grecque*. Extrait de l'ouvrage « La Grèce devant le Congrès ». Publié par la Ligue française pour la défense des droits de l'hellénisme. Paris, Imprimerie Chaix, 1919, in-8°, 93 pages, avec une carte hors texte.

M. Sartiaux a soin de nous avertir qu'il écrit en philhellène, nous ajouterions et en panégyriste. Il sait aussi qu'il est Français, il sait que la France jouit d'une influence considérable dans le Levant; mais ce qu'il ne sait pas ou mieux ce qu'il feint d'ignorer, c'est que les établissements catholiques sont pour une bonne part dans cette influence. M. Sartiaux se propose de prouver que l'Asie Mineure est une terre essentiellement grecque. L'auteur retrace à grands traits toute l'histoire des colonies grecques de l'Asie. Rien de bien neuf dans tout cela, sinon que M. Sartiaux commet des oublis regrettables. Dans son enthousiasme pour l'idéal de la civilisation païenne, il passe à pieds joints sur les bienfaits de la religion chrétienne ou plutôt il ne mentionne le christianisme que pour nous prouver qu'il n'a pas assez creusé les origines de l'Eglise. Après avoir affirmé que l'idée de justice, base de la civilisation, est un produit essentiellement grec, il passe en revue les autres civilisations appuyées sur des gouvernements théocratiques pour nous faire croire que si nous pouvons nous estimer peuples civilisés c'est uniquement grâce à cette invention merveilleuse, éclose sous le ciel de l'Ionie, que la justice dérive de la raison et du droit. Il est bien sévère pour « la petite peuplade sémitique, qui, sur les bords du Jourdain, s'est posée (d'après les découvertes historiques de M. Sartiaux) en élue de son dieu despotique ». On ne saurait être un peuple civilisé tant qu'on n'a pas connu les douceurs de la fraternité et de l'égalité de la démocratie, M. Sartiaux en est profondément convaincu. Autre découverte. Les fondements du dogme et du culte de l'Eglise n'ont été formés que par la fusion d'idées grecques, juives, gnostiques et iraniennes, opérée par les membres des grands conciles. Ici l'auteur confond histoire et poésie.

M. Sartiaux est heureux de signaler combien l'élément laïque est prépondérant dans le gouvernement ecclésiastique des Grecs ariates. Cette organisation a, pense-t-il, empêché la religion d'entraver le progrès, par des moyens oppressifs, comme cela a eu lieu en Occident. L'Inquisition a été l'ennemie de la civilisation : que ne le dit-on pas plus clairement? Il paraît que les Grecs ne sont pas gens fanatiques; sauf cependant quand on a le malheur de leur parler de catholicisme. M. Sartiaux n'a pas fait assez d'expériences sur ce point-là.

Le dernier chapitre est consacré aux souffrances des Grecs d'Asie Mineure. Il s'agit des déportations et des massacres de 1914-1918. L'auteur était à Phocée au moment où les bandes turques, paysans armés jusqu'aux dents, ont accompli leurs barbaries et leurs massacres. « La population atteinte avait été, en mai-juillet 1914, de 150 à 200 000, dont 1 à 2 pour 100 de morts; elle s'est élevée pendant la deuxième période de 700 000 à 800 000, dont plus de 50 pour 100 de morts. »

De concert avec l'Allemagne et la Bulgarie, la Turquie avait décidé l'anéantissement des Grecs de l'Asie Mineure. Enlever le commerce des mains des Grecs, rompre toute relation commerciale avec eux, réduire les privilèges du patriarche, défendre l'enseignement du grec à l'avenir, convertir de force à l'Islam la population des groupements chrétiens, imposer les mariages mixtes, telles étaient les clauses de l'accord turco-bulgare. « En résumé, conclut M. Sartiaux, on a la certitude que 450 000 Grecs ont été déportés et sont morts, que 150 000 furent enrôlés dans les bataillons des travailleurs et sont morts, que 250 000 se sont enfuis d'Asie Mineure et de Thrace en Grèce et que 350 000 furent déportés après les guerres balkaniques et avant la grande guerre. Et ces événements tragiques continuent à se dérouler. »

V. Grégoire.

333-20. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

Où en est la question de la procession du Saint-Esprit

DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE ?

Tout le monde sait que la question de la procession du Saint-Esprit a été, depuis l'époque de Photius, un grand sujet de discorde entre l'Orient et l'Occident. Depuis plus de mille ans qu'elle dure, la controverse n'est pas encore éteinte, et de nos jours comme aux siècle passés, c'est toujours un lieu commun de la polémique anticatholique en Orient d'affirmer que la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit et l'addition du *Filioque* au symbole ont été la principale cause de la séparation des Églises. Certains théologiens dissidents, il est vrai, mettent actuellement en première ligne, comme cause fondamentale du schisme, l'orgueil des Pontifes romains; mais tel ne fut pas le point de vue qui domina à Byzance pendant tout le moyen âge ni celui qui se rencontre le plus souvent chez les théologiens de l'époque moderne. La thèse classique de la théologie gréco-russe est que l'addition du *Filioque* au symbole et la doctrine qu'elle exprime ont été, dans le passé, le vrai motif de la séparation, et qu'elles constituent, dans le présent, l'un des plus graves obstacles à l'union avec l'Église romaine.

Il serait étonnant que depuis un si long temps que, de part et d'autre, on s'occupe de cette question, on ne soit pas arrivé à la tirer au clair. Que d'ouvrages n'a-t-on pas écrits là-dessus, surtout en Orient! Quel est le Grec sachant tant soit peu manier la plume qui n'ait pas donné son Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος? Beaucoup de ces productions ont été publiées et sont accessibles à tout lecteur capable d'un certain degré d'héroïsme. Un plus grand nombre sont encore inédites, et doivent être cherchées dans les manuscrits des bibliothèques. Ce serait une erreur de croire que les traités inédits renferment des trésors cachés, dont on ne trouverait nulle trace dans ceux qui ont vu le jour. En parcourant, en effet, les échantillons de toutes les époques qui sont à la portée de tous, on s'aperçoit qu'ils sont tous taillés, ou à peu près, sur le même patron. Pour la preuve scripturaire et le raisonnement théologique, Photius reste le maître incomparable qu'on reproduit mot à mot ou qu'on tourne en mille façons ingénieuses. Pour l'exégèse des textes patristiques, on ne dit rien de nouveau depuis la grande controverse du XIIIe siècle occasionnée par les tentatives d'union sous Michel

Paléologue. A partir de cette époque, après les éclatantes expositions de la véritable doctrine des Pères grecs écrites par Nicéphore Blemmidès et Jean Veccos, les partisans du photianisme rigide se trouvent tout à fait en mauvaise posture et sont condamnés aux plus misérables ergotages. C'est alors qu'ils découvrent une dizaine d'interprétations différentes de la formule : *A Patre per Filium procedit*. Ce n'est plus le souci de la vérité, mais la préoccupation de ne pas se rendre, qui domine les débats. De nos jours encore, bon nombre de polémistes nient que les Pères latins, à commencer par saint Augustin, aient enseigné la doctrine catholique du *Filioque*, et répètent l'accusation de falsification des textes patristiques, déjà lancée timidement par Photius contre les Occidentaux.

C'est qu'en effet le témoignage de la tradition patristique, sur lequel le père du schisme avait glissé si rapidement, ne soufflant même pas un mot sur le διὰ τοῦ Υἱοῦ des Pères grecs, se trouve être fort gênant pour quiconque veut tenir les positions défendues dans la *Mystagogie du Saint-Esprit* (1). La procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, ou du Père par le Fils, n'est pas un de ces dogmes contenus seulement d'une manière implicite dans l'ancienne tradition. C'est une des vérités les plus clairement et les plus souvent exprimées dans les écrits des Pères tant orientaux qu'occidentaux. Il est établi que la formule *A Patre Filioque* apparaît en même temps, en Orient et en Occident, au IVe siècle, que les Pères alexandrins l'affectionnent particulièrement, tandis que des Pères latins ne font nulle difficulté d'employer la formule *A Patre per Filium*. Plus tard, en plein septième concile œcuménique, on entend le patriarche de Constantinople, saint Taraise, proclamer dans sa profession de foi que le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils*, et peu de temps après, le pape saint Adrien Ier défend la légitimité de la formule grecque contre Charlemagne, qui trouve à cette formule une saveur arienne. Sans doute, pendant la période patristique, la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit n'a pas encore acquis toutes les précisions que la controverse lui fera donner dans la suite; mais le fond du dogme est clairement formulé. Saint Augustin a dit, et les Latins répètent après lui, que si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, c'est comme d'un seul principe, et que le Père reste l'unique principe primordial de qui le Fils reçoit, avec sa propre existence, le pouvoir spirateur. Aussi quand Photius, en plein IXe siècle, vient enseigner que le Saint-

(1) On sait que la *Mystagogie du Saint-Esprit* est l'ouvrage principal de Photius sur la procession du Saint-Esprit, qu'il composa dans les dernières années de sa vie

Esprit procède du Père seul, qu'il n'y a aucune communication vitale entre le Fils et le Saint-Esprit, mérite-t-il le nom d'*inventeur de nouveaux dogmes* que lui donne, à plusieurs reprises, le huitième concile œcuménique.

La doctrine photienne de la procession du Saint-Esprit du Père seul a-t-elle été dans le passé, et est-elle encore de nos jours un dogme proprement dit de l'Église gréco-russe? A-t-elle été enseignée constamment et unanimement dans cette Église, depuis le IXe siècle, ou, si l'on veut, depuis le XIe? Telle est la question à laquelle nous allons essayer de répondre dans cette étude, qui, d'ailleurs, n'a pas la prétention d'épuiser le sujet, mais seulement d'en indiquer les grandes lignes. Pour procéder avec plus de clarté, donnons tout de suite la conclusion à laquelle a abouti notre enquête. Elle tient en ces deux propositions :

PREMIÈRE PROPOSITION : *La doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit procède du Père seul, à l'exclusion de toute participation du Fils dans la production de la troisième personne de la Trinité, ne peut pas être considérée comme un dogme proprement dit de l'Église gréco-russe, et cette doctrine n'a jamais été reçue unanimement dans cette Église.*

DEUXIÈME PROPOSITION : *La doctrine en question a été dans le passé et demeure dans le présent seulement l'opinion la plus communément admise dans la même Église.*

Ces deux affirmations vont quelque peu à l'encontre de l'idée qu'on se fait communément en Occident de l'enseignement de l'Église orientale sur cette fameuse question de la procession du Saint-Esprit. Les théologiens catholiques sont portés généralement à considérer l'Église gréco-russe comme une société religieuse ayant une doctrine bien arrêtée et bien définie sur certains points, qui ont fait l'objet d'ardentes controverses. Cette conception ne répond pas à la réalité des faits. Quand on étudie de près l'histoire de la théologie dissidente, on n'y trouve rien de fixe et de permanent, même sur les questions qui ont été les plus remuées par la polémique. Tel est le cas pour la procession du Saint-Esprit. Essayons de le démontrer.

I. La doctrine d'après laquelle le Saint-Esprit procède du Père seul n'est pas un dogme de l'Église gréco-russe.

A. — TÉMOIGNAGE DES CONCILES ET DES CONFESSIONS DE FOI

Pour que la doctrine photienne sur la procession du Saint-Esprit pût être considérée comme un dogme proprement dit de l'Église gréco-russe, il faudrait qu'elle eût été solennellement définie ou, du moins, clairement enseignée par une autorité tenue *unanimement* pour infaillible

par les membres de cette Église. Or, cette autorité fait absolument défaut. Celle-ci ne pourrait être, dans le fait, que l'un des sept premiers conciles œcuméniques, ou, si l'on veut, des huit, puisqu'il faut toujours compter le concile *in Trullo*. Le concile œcuménique est; en effet, la seule autorité doctrinale infaillible reconnue *de nos jours* (1) par *tous* les théologiens gréco-russes. Si ceux-ci ne s'entendent pas sur le nombre exact des conciles œcuméniques, comme nous l'avons établi dans un précédent article (2), ils sont du moins d'accord pour accepter les sept premiers, plus le *Quinisexte*. Or, on aura beau parcourir les définitions portées par ces assemblées, on n'y trouvera nulle part formulé le dogme photien : *le Saint-Esprit procède du Père seul*. Et si l'on se donne la peine de lire les actes de ces conciles dans leur intégrité, on y découvrira plus d'un passage qui insinue ou même dit tout le contraire : par exemple, l'approbation générale donnée par le cinquième concile œcuménique à la doctrine des Pères latins : Hilaire, Ambroise, Augustin et Léon, qui tous les quatre ont enseigné explicitement le *Filioque;* ou encore, la profession de foi du patriarche Taraise, lue au second concile de Nicée, et dont nous avons déjà parlé.

A côté des conciles œcuméniques, il y a bien ce qu'on est convenu d'appeler les livres symboliques de l'Église gréco-russe, c'est-à-dire tout spécialement le catéchisme ou *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila et la *Confession de Dosithée*. Ces deux documents sont mis par un certain nombre de théologiens sur le même pied que les définitions des conciles œcuméniques. Mais c'est là une opinion particulière, qui est de plus en plus abandonnée de nos jours. La grande majorité des théologiens actuels ne reconnaît à ces confessions de foi qu'une valeur relative. On les déclare entachées de latinisme. On y découvre même, et non à tort, de petites contradictions, et l'on ne se gêne pas pour s'écarter de leur enseignement. D'ailleurs, chose curieuse, ces deux pierres de touche de l'orthodoxie, comme les appelle le théologien Macaire, ne disent pas explicitement que le Saint-Esprit procède du Père *seul*, et ne s'opposent pas directement au dogme catholique. Elles affirmen simplement que le Saint-Esprit procède du Père : c'est le cas de la Confession de Dosithée (3); ou qu'il procède du Père *seul* en tant que celui-c

(1) Je dis « de nos jours », parce qu'il n'en fut pas toujours ainsi. Pendant un siècle, en Russie, on nia communément l'autorité absolue du concile œcuménique, et l'on proclama l'Ecriture Sainte l'unique règle de foi.

(2) Voir *Echos d'Orient*, janvier 1919.

(3) Πνεῦμα ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. (Cap. 1.) On sait que la Confession de Dosithée a pour but de réfuter point par point la confession calviniste de Cyrille Lucar. Celui-ci avait écrit : Πνεῦμα ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον. Il est

est la source et le principe de la divinité : c'est la doctrine de la *Confession orthodoxe* de Moghila (1); doctrine qui est susceptible d'une bonne interprétation; car il est bien vrai que le Père est l'unique source primordiale de la divinité. Pour appuyer cette doctrine, Pierre Moghila cite, il est vrai, un texte embarrassant du pseudo-Athanase, où il est dit que le Saint-Esprit a pour principe de sa procession le Père seul, et qu'il est envoyé dans le monde par le Fils (2). Mais de ce témoignage, qui est encadré au milieu d'autres tout à fait anodins, l'auteur ne retient, dans sa conclusion, que le côté positif :

« Qu'il nous suffise, dit-il, de croire d'une foi ferme ce que le Christ nous a enseigné et ce que l'Église orientale, catholique et orthodoxe croit et a confessé au second concile œcuménique, en approuvant le symbole sans l'addition : *et du Fils.* Contre ceux qui avaient ajouté ces mots *et du Fils* protestèrent tant l'Église orientale, orthodoxe et catholique, que l'Église occidentale de Rome : témoin les deux plaques d'argent portant gravé en latin et en grec le symbole sans l'addition « et du Fils » que le Pape de Rome, Léon III, fit suspendre dans l'église Saint-Pierre, en l'an du Christ 809, comme le dit Baronius. C'est pourquoi quiconque demeure ferme dans cette croyance a l'espoir assuré de se sauver, parce qu'il ne s'écarte en rien de la doctrine commune de l'Église.

Moghila, on le voit, s'arrête, en définitive, à la simple affirmation de l'Évangile et du symbole : *Le Saint-Esprit procède du Père.* Il ne formule pas la doctrine de l'Église orientale par la proposition exclusive : *Le Saint-Esprit procède du Père seul.* Il avait agi de même dans une réponse précédente, en parlant du mystère de la Trinité en général :

Le Saint-Esprit procède du Père de toute éternité (3). Et il reproduisit des textes de saint Jean Damascène et de saint Grégoire le Théologien qui disent que le Père est le principe des deux autres personnes et que lui-même ne tire son origine de personne.

Aux conférences de Bonn, en 1875, Dœllinger voyait juste quand il déclarait :

Les confessions de foi éditées dans le recueil de Kimmel et composées après la séparation des Églises par les prélats ou les synodes locaux de l'Église orientale, ne contiennent rien au sujet du Saint-Esprit, autant que je m'en rends compte, que nous ne puissions accepter. La confession de Cyrille Lucar, il est vrai, est rejetée par l'Église orientale, mais ce n'est sans doute pas à cause de

---

remarquable qu'à cette formule patristique Dosithée n'oppose pas la formule photienne : ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, mais la simple affirmation évangélique.

(1) Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ μονου τοῦ Πατρὸς, ὡς πηγῆς καὶ ἀρχῆς τῆς θεότητος. (I p., q. LXXI.)

(2) Ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς αἰτιατὸν καὶ ἐκπορευτὸν, διὰ δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστελλόμενον. (*Ibid.*)

(3) Πνεῦμα ἅγιον ἀπ' αἰῶνος ἐκπορευόμενον ἐκ Πατρός. (Q. IX.)

son enseignement sur le Saint-Esprit. En tous cas, la confession qu'on appelle *orthodoxe* (celle de Moghila) est généralement acceptée, et nous pouvons admettre ce qu'elle dit, et même cette proposition que *le Saint-Esprit procède du Père seul,* pourvu qu'on ajoute *en tant que le Père est le principe et la source de la divinité,* comme le fait la confession (1).

Le recueil de Kimmel, auquel vient de faire allusion Dœllinger, contient d'autres pièces qui sont loin d'avoir la même valeur dans la théologie gréco-russe que les deux confessions précédentes. Plusieurs théologiens attachent cependant une grande importance à deux expositions de la foi chrétienne, composées par le patriarche œcuménique Gennade Scholarios, à la demande du sultan Mahomet II, après la prise de Constantinople. De ces deux morceaux, le premier se présente sous forme de dialogue; le second est rédigé à la manière d'une confession de foi et comprend vingt articles (2). L'un et l'autre sont conçus du point de vue apologétique, et expriment le même fonds de doctrine, celui-ci d'une manière plus développée, celui-là plus brièvement. Le but de Gennade est d'exposer à un infidèle, aussi clairement que possible, les croyances fondamentales de la religion chrétienne, et spécialement les deux mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Il faut reconnaître qu'il s'en tire à merveille. Avec beaucoup d'à-propos, il choisit les comparaisons les plus propres à rendre accessibles, dans une certaine mesure, à la raison humaine, nos dogmes les plus mystérieux. Ce qu'il y a de plus remarquable, et qui va à notre sujet, c'est que les comparaisons employées pour donner une idée du mystère de la sainte Trinité suggèrent toutes la doctrine du *Filioque.* C'est le soleil, le rayon et la lumière; c'est l'âme, la parole et le souffle; c'est le feu, sa chaleur et sa lumière; c'est même l'analogie augustinienne et thomiste de l'âme spirituelle et de ses deux facultés, l'intelligence et la volonté:

« Dieu n'a pas seulement l'idée des créatures qu'il a faites; il a aussi, à plus forte raison, l'idée de lui-même; il se connaît lui-même. Et voilà pourquoi il a un verbe et une sagesse, par laquelle il se saisit lui-même. De même Dieu ne veut pas seulement; il n'aime pas seulement ses créatures; mais il se veut aussi, il s'aime aussi lui-même. C'est pourquoi sortent de Dieu de toute éternité le Verbe et son Esprit, et ils sont éternellement en lui. Et ces deux choses avec Dieu sont un seul Dieu. » (3)

---

(1) On sait que les Conférences de Bonn réunirent des théologiens de l'anglicanisme, du vieux-catholicisme et de l'orthodoxie orientale. Les vieux-catholiques se montrèrent disposés à sacrifier l'addition du *Filioque*, mais tinrent ferme sur le fond même de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*.

(2) Ces deux pièces se trouvent dans Migne, *P. G.*, CLXX, 333-352. Voir ce qu'en dit le P. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, I, p. 434-452.

(3) *Gennadii Confessio* II, c. IV.

Dans l'Exposition dialoguée, Gennade va jusqu'à employer la formule latine : *A Patre Filioque :*

De même que le disque solaire engendre le rayon, et que du soleil et de ses rayons procède la lumière, ainsi Dieu le Père engendre son Fils et Verbe, et du Père et du Fils procède (ἐκπορεύεται) *le Saint-Esprit* (1).

On a contesté, dans ce passage, l'authenticité des mots : *et du Fils*, qui sont, en effet, surprenants sur la plume de Gennade. Mais outre que nous savons que celui-ci n'a pas toujours eu une attitude uniforme à l'égard du *Filioque*, et qu'il se distingua, à Florence, dans le groupe des unionistes, qu'on veuille bien faire attention que le contexte exige impérieusement le « καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ». Seul le témoignage indubitable des manuscrits pourrait établir l'existence de l'interpolation (2). Au demeurant, Gennade répète après saint Jean Damascène que le Père seul est principe, μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ. Mais tout l'ensemble de son exposé insinue qu'il s'agit du principe primordial qui n'a pas lui-même de principe. Somme toute, les confessions de Gennade, loin d'enseigner la procession *A Patre solo*, sont plutôt favorables au dogme catholique.

Si maintenant nous interrogeons le catéchisme de Philarète dont l'autorité est souveraine en Russie, et qui a cours également dans les autocéphalies de langue grecque, nous n'y trouvons pas non plus formulée la doctrine photienne. Voici ce que nous y lisons :

D. — D'où savons-nous que le Saint-Esprit procède du Père ?

R. — Nous le savons par les paroles suivantes de Jésus-Christ lui-même : *Lorsque le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, sera venu, il rendra témoignage de moi.* (*Jean*, XV, 26.)

D. — La doctrine touchant la procession du Saint-Esprit du Père doit-elle subir quelque changement ou quelque complément ?

R. — En aucune façon. Premièrement, parce que l'Église orthodoxe, en enseignant cela, répète les propres paroles de Jésus-Christ. Or, les paroles de Jésus-Christ sont sans aucun doute l'expression suffisante et parfaite de la vérité. Secondement, parce que le second concile œcuménique, qui eut pour but principal de définir la vraie doctrine sur le Saint-Esprit, exposa, sans aucun doute, d'une manière satisfaisante cette doctrine dans le symbole de la foi. Et

---

(1) Καὶ ὥσπερ ὁ δίσκος ὁ ἡλιακὸς γεννᾷ τὴν ἀκτῖνα, καὶ παρὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἀκτίνων ἐκπορεύεται τὸ φῶς· οὕτω καὶ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ γεννᾷ τὸν Υἱὸν καὶ Λόγον αὐτοῦ. καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. (*P. G.*, CLXX, 321.)

(2) Gennade serait-il revenu, pour la circonstance, à la doctrine définie à Florence ? L'hypothèse ne présente rien d'invraisemblable, surtout quand on a lu ses explications embrouillées de la procession du Saint-Esprit dans les traités imprimés dans Migne, en grec seulement (*P. G.*, t. CLXX, 665-714 et 714-732). Il y adopte tour à tour les diverses théories soutenues par les théologiens dissidents qui l'ont précédé, y compris la théorie de la *traversée par le Fils*. Celle-ci, du reste, était suffisante, à elle seule, pour lui permettre l'emploi de la formule latine.

l'Eglise catholique reçut cet enseignement d'une manière si catégorique, que le troisième concile œcuménique, dans son huitième canon, défendit de composer un nouveau symbole de foi.

C'est pourquoi saint Jean Damascène écrit : « Nous disons que le Saint-Esprit est du Père, et nous l'appelons l'Esprit du Père. Nous ne disons pas que l'Esprit est du Fils *(ex Filio)*, mais nous déclarons qu'il est le propre Esprit du Fils. »

La position prise par Philarète est très nette. Il rejette également et l'addition photienne et l'addition latine. Il ne veut pas aller au delà de la simple affirmation : « Le Saint Esprit procède du Père. » Mais cette attitude même tourne à l'avantage de la thèse catholique, par le fait qu'elle laisse intacte la question débattue depuis Photius entre Grecs et Latins. C'est d'ailleurs une position intenable au regard de la tradition patristique et de la doctrine de saint Jean Damascène lui-même, qui déclare en plusieurs endroits de ses écrits que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. De cette dernière formule Philarète ne souffle mot. Prises en rigueur, ses paroles la condamneraient. Mais arriver à cette extrémité serait grave pour un « orthodoxe ». Il faudrait du même coup lâcher presque tous les Pères grecs. On ne peut croire que le métropolite de Moscou soit allé jusque-là, au moins dans sa vieillesse; car dans sa jeunesse nous savons qu'il avait lâché jusqu'à l'autorité infaillible des conciles œcuméniques. Quel qu'ait été le fond de sa pensée, toujours est-il que dans son catéchisme il ne veut pas qu'on dise : « Le Saint-Esprit procède du Père *seul* », mais bien : « Le Saint-Esprit procède du Père ».

La doctrine du catéchisme de Philarète se retrouve dans la formule d'abjuration imposée par l'Église russe aux catholiques qui veulent entrer en communion avec elle et devenir ses fidèles. Au nouveau prosélyte on pose la question suivante :

« Renonces-tu à la fausse doctrine qui prétend que le dogme de la procession du Saint-Esprit n'est pas suffisamment déclaré par les paroles du Sauveur : *Qui procède du Père*, et qu'il est nécessaire d'ajouter à ces paroles les mots suivants : *et du Fils?*

Et un peu plus loin, dans le même office, il est dit simplement que le Saint-Esprit procède du Père.

B. — TÉMOIGNAGE DES LIVRES LITURGIQUES

Plus encore que la doctrine des confessions de foi et des catéchismes dont nous venons de parler, le témoignage des livres liturgiques mérite d'être pris en considération dans toute question touchant à la foi. Ces livres, en effet, dans la plus grande partie de leur contenu, remontent

à une haute antiquité. En bien des cas, ils nous portent l'écho de la voix de l'ancienne Église d'Orient unie au centre de l'unité. Si l'Église gréco-russe garde cet héritage du passé, si elle prie et exprime sa croyance avec les antiques formules, nous sommes en droit de juger de sa doctrine officielle d'après ces formules et de les préférer à d'autres expressions moins authentiques et plus récentes de son *Credo*. Or, que nous disent les livres liturgiques de l'Église orientale dissidente sur la procession du Saint-Esprit?

Tout d'abord, ils célèbrent en termes magnifiques les grands docteurs de l'Orient et de l'Occident qui ont exprimé d'une manière explicite et *en propres termes* la procession du Saint-Esprit *du Père et du Fils :* tels saint Epiphane de Salamine et saint Cyrille d'Alexandrie, et les deux grands papes saint Léon Ier et saint Grégoire Ier. Écoutons, à titre d'exemple, les éloges que ces livres donnent au pape saint Léon, le 18 février :

A l'office des Vêpres, ce docteur est salué comme la tour inexpugnable de la religion, le guide de l'orthodoxie, le flambeau de la terre, la lyre du Saint-Esprit. A l'office de l'*Orthros* ou des Laudes, on le proclame l'héritier du trône de Pierre le Coryphée, son successeur enrichi de sa primauté, qui a redressé dans l'Église la colonne de l'orthodoxie. On le compare à un lion qui a poursuivi les renards brouillons, et par son rugissement royal a frappé de stupeur les cerveaux des impies. C'est tantôt une aurore, tantôt un soleil resplendissant qui s'est levé de l'Occident et qui a lancé partout les rayons de la pure doctrine. Comme un nouveau Moïse, il est apparu au peuple de Dieu portant gravés sur des tables écrites par la main du Seigneur les enseignements de la piété. Véritable patriarche, il a dressé sa tente là où se trouvent les prélatures et les trônes des patriarches. Et on le prie de veiller, du haut du ciel, sur son troupeau, et d'obtenir à tous la grande miséricorde du Christ.

Dans le livre appelé *Euchologe* et qui correspond au Rituel des Latins, se lisent deux professions de foi que l'évêque récite à la cérémonie de son ordination. Ces deux professions de foi affirment simplement que le Saint-Esprit procède du Père. Dans la première, il est dit :

« Le Fils est engendré du *Père seul,* ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, et le Saint-Esprit *procède du Père*, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρός. Et je professe ainsi un seul principe, et je reconnais une seule cause du Fils et de l'Esprit, à savoir le Père. Καὶ οὕτω μίαν ἀρχὴν πρεσβεύω, καὶ ἓν αἴτιον ἐπιγινώσκω τὸν Πατέρα, Υἱοῦ καὶ Πνευματος. »

Quand elle parle du Fils, la profession de foi dit qu'il est engendré

du Père seul, mais du Saint-Esprit elle affirme simplement qu'il procède du Père, sans ajouter l'épithète *seul*. Et sans doute le Père est déclaré l'unique principe et source des deux autres personnes, mais la relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit n'est pas exclue; elle reste seulement dans l'ombre. On peut même avancer qu'elle est discrètement sous-entendue par le fait qu'on évite de dire : *procède du Père seul*.

La seconde profession de foi se tient sur la même réserve :

« Je crois au Saint-Esprit *procédant du Père lui-même*, τὸ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον » (1).

Mais d'autres textes disent davantage et enseignent explicitement, à la suite de la plupart des Pères grecs, que le Saint-Esprit procède *éternellement* du Père par le Fils. C'est la voix de l'ancienne Église que nous entendons. Les bornes posées par Philarète sont dépassées, et Photius est condamné.

A l'office des Vêpres du jeudi après la Pentecôte, nous rencontrons le passage suivant :

« Le Saint-Esprit est reconnu Dieu, consubstantiel au Père et au Verbe, et partageant leur trône, Lumière supraparfaite jaillissant de la Lumière, *procédant du Père parfait sans principe et par le Fils.* » (2)

Il s'agit bien ici de la procession éternelle et non d'une mission du Saint-Esprit aux créatures. On remarquera l'emploi du verbe *briller, jaillir comme une lumière*, ἐκλάμψας, pour exprimer cette procession éternelle. C'est la condamnation de l'exégèse fantaisiste donnée par un grand nombre de théologiens photiens à certains textes patristiques dans lesquels le verbe « ἐκλάμπειν » se rencontre pour marquer la relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit. A en croire ces théologiens, ἐκλάμπειν ne désignerait jamais la procession éternelle, mais seulement la mission temporelle. Ici, ce verbe signifie sans doute possible la sortie éternelle du Saint-Esprit de la Lumière, qui est Dieu, c'est-à-dire du Père — cela est sûr — et aussi du Fils, considéré comme ne faisant qu'un avec le Père — cela est très probable, car le Fils aussi est Lumière. — Qu'on fasse attention également à l'emploi de la préposition « ἐκ » pour désigner la relation du Saint-Esprit au Père, et à celui de la préposition « διά » pour marquer le rapport au Fils. Ἐκ fait remonter à l'origine première, à la source primordiale; διά indique

(1) Voir ces professions de foi dans Goar, *Rituale Græcorun*, édition de Venise, 1730, p. 253, 255.

(2) Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Θεὸς, συμφυὲς καὶ σύνθρονον Πατρὶ καὶ Λόγῳ γνωρίζεται, φῶς ὑπερτέλειον ἐκ φωτὸς ἐκλάμψαν, ἐξ ἀνάρχου τελείου Πατρὸς καὶ δι' Υἱοῦ προερχόμενον.

bien que le Fils n'est pas source indépendante, et qu'il reçoit du Père le pouvoir spirateur.

Un texte non moins clair sur la procession éternelle du Saint-Esprit du Père par le Fils se rencontre dans le livre appelé *Octoïkhos* ou *Paraklitiki*, qui contient le propre du temps des principales heures canoniales et de la Messe pour tous les jours de l'année. A l'*Ikhos* ou ton troisième, dans le *théotokion* de l'ode neuvième, nous lisons cette prière adressée au Fils de Dieu :

Dans ta miséricorde, accorde-nous l'Esprit communicateur des biens célestes, qui par toi procède du Père (1).

La tactique des théologiens dissidents, pour enlever toute force à l'argument des théologiens catholiques tiré de la mission du Saint-Esprit par le Fils, a été de prétendre que la mission se rapportait uniquement aux grâces spirituelles distribuées aux âmes par le Saint-Esprit, et que la troisième personne elle-même n'était ni envoyée ni donnée. Dans le passage qu'on vient de lire, le Saint-Esprit est nettement distingué de ses dons. C'est lui en personne qu'on demande au Fils de nous envoyer, lui qui procède du Père par le Fils.

Aux Vêpres du mercredi après la Pentecôte, nous relevons cette autre prière également adressée à l'Homme-Dieu, au Θεάνθρωπος :

« O source éternelle, qui débites éternellement le fleuve ineffable de la bonté, qui émets sans cesse, qui verses de ton propre fonds l'eau vivante, arrose mon âme de ses bouillons. » (2)

Le fleuve ineffable de la bonté, l'eau vivante que la source éternelle qui est le Fils fait jaillir éternellement de son fonds, c'est, d'après Jésus lui-même (*Jean*, VII, 38), la personne du Saint-Esprit, qui nous a été donné. Impossible, du reste, de rapporter aux dons spirituels considérés en eux-mêmes cette eau vivante qui jaillit éternellement d'une source éternelle.

Nous passons sous silence les textes nombreux où la liturgie grecque parle de la mission du Saint-Esprit par le Fils. Il nous suffira de transcrire celui-ci, qui dit explicitement que la personne du Saint-Esprit nous est donnée *réellement* et *substantiellement* par la médiation du Fils. Il se trouve aux Vêpres du jeudi après la Pentecôte :

« Ce n'est pas comme autrefois, alors qu'il brillait dans les prophètes sous l'ombre de la loi, c'est *substantiellement* que le Saint-

(1) Ἵλεως νέμοις ἡμῖν Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος, ἐκ Πατρὸς διὰ σοῦ προερχόμενον.

(2) Ἡ πηγὴ ἡ ἀΐδιος, ἀεννάως ἡ βρύουσα ποταμὸν ἀνέκφραστον ἀγαθότητος, ὕδωρ τὸ ζῶν ἀεὶ βλύζουσα, συμφύτως προχέουσα, ταῖς αὐτοῦ ἐπιρροαῖς τὴν ψυχήν μου κατάρδευσον.

Esprit nous est donné maintenant par la médiation du Christ. » (1)

Ce n'est donc pas la doctrine photienne mais bien la doctrine catholique que nous trouvons dans les livres liturgiques dont l'Eglise gréco-russe se sert encore de nos jours (2). Sans doute, un grand nombre de polémistes antilatins ont leurs manières à eux d'entendre le *per Filium*. Mais nous pouvons leur opposer un bon nombre de théologiens se disant orthodoxes comme eux, qui, à toutes les époques, ont interprété cette formule dans le sens catholique, ou tout au moins lui ont donné un sens opposé au dogme photien. De ces théologiens il nous faut maintenant parler. Ils se divisent en trois catégories :

Les uns ont rejeté expressément la théorie photienne de la procession du Saint-Esprit *a Patre solo* et ont enseigné au moins en termes équivalents le dogme catholique.

Les autres ont mis sur le même pied et la thèse de Photius et la thèse catholique et les ont rangées toutes les deux dans la catégorie des opinions théologiques ou des « théologoumènes », comme s'expriment les théologiens russes contemporains.

D'autres, enfin, ont admis une certaine participation du Fils dans l'acte éternel par lequel le Père produit le Saint-Esprit, expliquant cette participation de diverses manières, dont aucune n'est satisfaisante au regard du dogme catholique.

Ecoutons d'abord les premiers.

C. — THÉOLOGIENS FAVORABLES AU DOGME CATHOLIQUE

Depuis que le schisme a été consommé entre l'Église catholique et l'Église gréco-russe, il est curieux de constater qu'à toutes les époques et jusqu'à nos jours, il y a eu un certain nombre de théologiens de marque qui, sur cette question de la procession du Saint-Esprit, ont enseigné, sinon toujours en termes exprès, du moins en termes équivalents, tout l'essentiel du dogme si clairement exposé et défini au concile de Florence. Ces théologiens rejettent sans doute communément l'addition du mot *Filioque* au symbole. Ils repoussent même souvent la formule latine *A Patre Filioque procedit* comme inexacte et pouvant

---

(1) Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. οὐχ ὥσπερ τὸ πρότερον τῇ σκιᾷ τοῦ νόμου λάμψαν ἐν προφήταις, οὐσιωδῶς δὲ νῦν ἡμῖν τῇ μεσιτείᾳ Χριστοῦ δεδώρηται.

(2) Pour être complet, nous devons dire que la formule *a Patre solo* s'est glissée dans le Synaxaire du lundi de la Pentecôte, dû, paraît-il, à Nicéphore Calliste Xanthopoulos, écrivain du XIVe siècle. Ce texte isolé ne saurait contre-balancer les passages que nous avons cités. Il se trouve, en effet, dans la partie la moins officielle et la plus récente de l'office liturgique. Les Synaxaires correspondent aux légendes du Bréviaire romain. Leur autorité est certainement inférieure aux prières proprement dites qui entrent dans la trame de l'office proprement dit.

faire croire que le Père et le Fils constituent deux principes distincts de la procession du Saint-Esprit. Mais la manière dont ils expliquent la formule patristique *a Patre per Filium* fait voir, à n'en pouvoir douter, que leur pensée est conforme à la doctrine catholique. Nommons-en quelques-uns, en suivant l'ordre chronologique.

Le premier que nous rencontrons est Nicétas de Maronée, archevêque de Thessalonique, qui vivait probablement dans la première moitié du XIIe siècle, en tout cas pas plus tard (1). Ce personnage, dont la vie est encore à peu près inconnue, est l'auteur de six dialogues sur la procession du Saint-Esprit, dont quatre seulement ont été publiés intégralement jusqu'à ce jour (2). Nicétas a fait de la doctrine des Pères grecs une étude attentive. Il connaît bien les principaux arguments apportés par les latins en faveur du *Filioque*. Après une discussion serrée entre le Grec et le Latin, le Grec finit par concéder à son adversaire que la doctrine qui enseigne que le Saint-Esprit *procède du Père et du Fils* est vraie, et qu'elle concorde avec l'enseignement des Pères grecs affirmant que le Saint-Esprit *procède du Père par le Fils*. Mais il ne veut pas capituler sur l'addition au symbole. Il déclare cette addition illicite et demande aux Latins de la supprimer.

Un contemporain de Nicétas de Maronée, Eustratios, métropolite de Nicée, écrivit de nombreux opuscules sur la procession du Saint-Esprit, parmi lesquels quatre ont été publiés par Andronnic Demetrakopoulos. Il attaque rudement les Latins, mais il a tout l'air de se battre contre un fantôme, quand il écrit :

Le Saint-Esprit procède par le Verbe comme l'éclat de la lumière par les rayons... Les Pères disent que l'Esprit est produit du Père (= *ex Patre*) par le Fils, comme, chez nous, le souffle de la voix vient de l'esprit par la parole. Ils veulent montrer que le Père, le νοῦς, est le principe premier et propre des deux autres personnes. *Les adversaires, au contraire, font du Verbe le principe premier* (πρώτην ἀρχήν) *du Saint-Esprit, et ce n'est que par l'intermédiaire du Verbe que, d'après eux, le Père est aussi principe de l'Esprit, de sorte que,*

(1) Mgr L. Petit, dans sa dernière étude sur le *Synodicon* de Thessalonique (*Echos d'Orient*, mai, 1918, p. 253), fait vivre Nicétas de Maronée vers l'an 1020. J'ai de la peine à le croire si vieux pour des raisons de critique interne qui sont loin d'être apodictiques. En tout cas, Nicétas avait déjà écrit ses dialogues antérieurement au pontificat du pape Alexandre III (1159-1182), puisque Hugues Ethérien cite cet ouvrage dans son *De hæresibus quas Græci in Latinos devolvunt* (*P. L.*, t. CCII), dédié à Alexandre III.

(2) Les quatre premiers dialogues ont été récemment publiés dans le *Bessarione* avec une traduction latine (à partir du n° 119, 1912) par N. Festa. On trouve dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CXXXIX, 169-222, tout le premier dialogue et des extraits des autres.

dans ce cas, le Père est principe du Saint-Esprit non par lui-même ni en premier lieu, mais accidentellement et indirectement (1).

On voit comment la pensée latine est ici travestie; mais on voit aussi qu'Eustrate, mis en présence du « διὰ τοῦ Υἱοῦ » des Pères grecs, accepte, en somme, leur conception, et admet la participation du Fils dans la production du Saint-Esprit. Ce qu'il rejette, c'est la production du Saint-Esprit par le Fils considéré comme principe premier, immédiat, distinct et indépendant du Père (2).

Andronic Camatéros, dans son *Arsenal sacré*, composé dans la seconde moitié du XIIe siècle, paraît raisonner, en certains endroits du moins, comme Eustrate de Nicée. Il accentue la nuance de sens qui existe entre les prépositions διὰ et ἐκ dans la formule grecque : Le *Saint-Esprit procède du Père par le Fils*. Ἐκ marque bien le principe primordial qui n'a pas de principe; διά, au contraire, montre que le Fils reçoit du Père d'être principe avec lui de la troisième personne. C'est pourquoi il se refuse à dire que le Saint-Esprit procède ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ; mais il accepte la formule : *Du Père par le Fils*. Au Latin, qui lui objecte le passage de saint Cyrille d'Alexandrie : *Le Saint-Esprit est produit* (mot à mot : *répandu*) *physiquement du Père par le Fils* (3), il répond :

> Remarque qu'en cet endroit aussi est enseignée la production physique du Saint-Esprit *ex Patre per Filium*, mais non *ex Filio* (4).

Dans ce passage, Camatéros reconnaît donc que le Fils n'est pas étranger à la production physique, essentielle, réelle du Saint-Esprit. Mais il est préoccupé, comme la plupart des Grecs, de conserver au Père sa qualité de principe primordial. C'est pourquoi il ne veut pas de la préposition ἐκ devant le Fils.

---

(1) Διὰ τοῦ Λόγου τὸ Πνεῦμα προέρχεται, ὡς ἡ ἔλλαμψις διὰ τῶν ἀκτίνων..... Πατέρες ἐκ τοῦ Πατρός φασι δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα προβάλλεσθαι, ὡς ἐφ' ἡμῶν ἐκ τοῦ νοῦ διὰ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα τῆς ἐκφωνήσεως, ὡς δηλοῦσθαι πρώτην καὶ οἰκείαν ἀρχὴν ἑκατέρου τὸν πατέρα καὶ νοῦν· οἱ δὲ πρώτην ἀρχήν φασι τὸν Λόγον τοῦ Πνεύματος, διὰ δὲ μέσου αὐτοῦ καὶ τὸν Πατέρα, ὡς εἶναι τὸν Πατέρα μὴ καθ' αὑτὸν μηδὲ πρώτως, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατά τι ἄλλο ἀρχὴν τοῦ Πνεύματος. (*Oratio* I. DÉMETRAKAPOULOS, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, p. 54, 56-57.)

(2) Il faut reconnaître, du reste, comme le fait remarquer HERGENRŒTHER, *Photius*, III, 800-80), qu'Eustrate mêle d'une manière étrange le point de vue photien et la conception patristique.

(3) Ἐκ Πατρος τὸ Πνεῦμα δι' Υἱοῦ προχεόμενον φυσικῶς.

(4) Σημειῶσαι κἀνταῦθα τὴν φυσικὴν τοῦ Πνεύματος πρόχυσιν ἐκ τοῦ Πατρὸς δογματιζομένην διὰ τοῦ Υἱοῦ, οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ. (Cité par JEAN VECCOS, *De depositione suâ, oratio* II, *P. G.*, LXLI, 989 B.) NICÉPHORE BLEMMIDÈS reproduit un autre passage de *l'Arsenal sacré* qui donne la même impression que le précédent. La préposition ἐκ et le verbe ἐκπορεύεσθαι y prennent un sens qui ne peut bien se dire que du Père par rapport au Saint-Esprit. (*Epistola ad Jacobum Bulgariæ episcopum*. LAEMMER, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, I, p. 112-115.)

La logomachie latente qu'on découvre dans les écrits de certains polémistes du XIIe siècle fut mise à nu, au XIIIe siècle, par le savant Nicéphore Blemmidès, qui ayant étudié à fond la doctrine des Pères grecs, et ayant eu l'occasion de discuter à plusieurs reprises avec des théologiens latins très versés, eux aussi, dans la connaissance des Pères, exposa à merveille le sens de la formule grecque *A Patre per Filium*, dans deux lettres dogmatiques adressées l'une à Jacques, archevêque nommé de Bulgarie, et l'autre à Théodore II Lascaris, empereur de Nicée (1). Nicéphore ne se contente pas d'expliquer avec toute la clarté désirable la véritable pensée des Pères grecs, saint Jean Damascène non excepté. Il réfute aussi les fausses interprétations du *per Filium* que les partisans du photianisme pur commençaient à mettre en circulation :

« La procession du Saint-Esprit du Père par le Fils, dit-il, fut de tout temps et jusqu'à nos jours confessée par les orthodoxes. *C'était un dogme universellement reçu et enseigné dans l'Église de Dieu.* Mais voici que depuis peu de temps il est arrivé à quelques-uns une aventure tout à fait ridicule, il faudrait plutôt dire déplorable. En voulant se débarrasser complètement du *Filioque* (τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ), ils ont supprimé en même temps le *per Filium* (τὸ δι' Υἱοῦ). Une doctrine enseignée par des saints si nombreux et si illustres, ils l'ont dénaturée, toutes les fois que le texte a fourni le plus petit moyen de recourir à une échappatoire; quand cela a été absolument impossible, à cause du contexte, ils l'ont ouvertement rejetée. Là où ils ont trouvé que le Saint-Esprit jaillit, sort du Père (εἴτε προχεῖσθαι, εἴτε προέρχεσθαι), ils ont entendu ces verbes de la procession; mais là où les Pères emploient les mêmes expressions en ajoutant : *par le Fils*, ils ont prétendu que cet épanchement, cette sortie ou tout autre mot ayant le même sens, ne désignait que la grâce, le don du Saint-Esprit (2).

Ce passage est d'une grande importance pour l'histoire de la procession du Saint-Esprit dans l'Église grecque. Au témoignage de Blemmidès, jusqu'au XIIIe siècle, malgré les affirmations contraires contenues dans les écrits de certains polémistes, c'était une vérité communément

(1) Les deux lettres de Nicéphore Blemmidès furent d'abord publiées par Allatius dans la *Græcia orthodoxia*. C'est l'édition d'Allatius que reproduit la *Patrologie grecque* de Migne au tome CXLII. Laemmer en a donné une édition critique dans sa *Bibliotheca selecta scriptorum Græciæ orthodoxæ*, I, 109-186.

(2) Τὸ δὲ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπόρευσιν δι' Υἱοῦ εἶναι παρὰ Πατρὸς ὁμολογούμενον ἦν ἀνέκαθεν καὶ ἕως ἡμῶν τοῖς εὐσεβέσι, καὶ πρεσβευόμενον καὶ οἷα δόγμα κοινὸν ἀνατεθειμένον τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ· καιρὸς δ'οὐ πολὺς, ἐξ οὗ τινες ἔπαθόν τι γελοιότατον, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, ἀθλιώτατον κ. τ. λ. (*Epist. ad Theodorum Lascarius*, 3. LAEMMER, *op. cit.*, 162-163.)

reçue à Byzance que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Et cette formule était entendue dans le sens où l'explique Nicéphore Blemmidès, c'est-à-dire dans le sens même de la définition du concile de Florence. Car il suffit de lire les deux lettres du théologien grec pour s'apercevoir qu'il parle comme va parler Jean Veccos, son fidèle disciple. Il reconnaît que les prépositions διά et ἐκ, d'après l'usage qu'en font l'Ecriture Sainte et les Pères en parlant des personnes divines, ont, au fond, le même sens (1), et que si saint Jean Damascène ne dit pas : *A Patre et Filio*, mais préfère le *A Patre per Filium*, c'est uniquement pour signifier que le Fils n'est pas principe premier et primordial dans la Trinité. Ce Père n'aurait pas refusé de s'exprimer ainsi : « Le Saint-Esprit procède du Père (comme principe premier) et du Fils (comme principe venant après le Père et tenant de lui d'être principe) » (2). Nicéphore va plus loin. Il accepte comme pleinement fondé l'argument que les théologiens latins tirent de la mission du Saint-Esprit par le Fils pour établir qu'il existe une relation d'origine entre la seconde et a troisième personne. La simple consubstantialité des personnes divines, dit-il, ne suffit pas à expliquer les expressions qui dans l'Ecriture Sainte et les Pères marquent les rapports entre le Fils et le Saint-Esprit (3). Il faut de toute nécessité admettre que le Saint-Esprit reçoit du Fils, c'est-à-dire par le Fils, tout ce qu'il a. Supprimer le lien d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit, c'est les séparer l'un de l'autre en plaçant le Père au milieu, c'est introduire le schisme dans la divinité et faire disparaître ce par quoi le Fils et le Saint-Esprit se distinguent l'un de l'autre (4).

C'est en lisant les dialogues de Nicetas de Maronée et les ouvrages de Nicéphore Blemmidès que Jean Veccos, d'abord hostile à la doctrine catholique, s'échappa des mailles de la sophistique photienne et devint l'ardent défenseur et l'apologiste hors pair de la procession *ab utroque*. Dans une série d'érudites dissertations, il montra l'accord parfait des Pères orientaux et des Pères occidentaux sur cette question, et l'équi-

---

(1) Ταὐτὸν γὰρ δύναται ἡ διὰ πρόθεσις καὶ ἡ ἐξ· καὶ τοῦτο σύνηθες καὶ αὐτῇ τῇ γραφῇ, καὶ τοῖς ἁγίοις πατράσιν οὐκ ἀγνοούμενον. (*Epist. ad Jacobum*, 6. LAEMMER, p. 116-117.)

(2) Ὁ μέντοι Δαμασκηνὸς Ἰωάννης τὸ ἐκ Πατρὸς λέγων ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς καὶ πρώτης αἰτίας, οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, φησιν, ὡς ἐκ πρώτης ἀρχῆς, καὶ οὐκ ἀπηγόρευσε τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὡς ἐκ τοῦ προσεχοῦς, ἤτοι διὰ τοῦ προσεχοῦς..... εἰ δὲ ὡς ἐκ πρώτης αἰτίας, καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λέγοι τις, ὅπερ εἶπε τῶν ἁγίων οὐδεὶς, καὶ ἀντιφθέγξαιτο καὶ μέγα βοήσει. (*Ibid.*)

(3) Πῶς ἂν ἔχοι ὁ Υἱὸς χορηγεῖν τὸ Πνεῦμα, μὴ κατά τινα σχέσιν ἑτέραν τῆς ὁμοουσιότητος ᾠκειωμένον αὐτῷ. (*Epist. ad Theodorum*, 15. LAEMMER, p. 183.)

(4) Μὴ γὰρ διὰ τοῦ Λόγου παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευομένου τοῦ Πνεύματος, μέσος ἂν εἴη ὁ Πατὴρ παρ' ἑκάτερα φέρων Λόγον καὶ Πνεῦμα· ὡμολόγηται δὲ καὶ ἡ ἀρχὴ, καὶ εἴπερ ὡς ἐξ ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς Λόγος καὶ Πνευμα μὴ διὰ θατέρου θάτερον, διαίρεσις εἰσάγεται τῆς θεότητος, ἀπείη δὲ καὶ τὸ ἀντιδιῃρημένα εἶναι Λόγον καὶ Πνεῦμα. (*Ibid.*, p. 183.)

valence foncière des deux formules : *A Patre per Filium, A Patre Filioque.* Il réfuta en même temps avec une maîtrise incomparable les arguties des polémistes photiens, qui essayaient de toute manière de fermer les yeux à l'évidence des témoignages patristiques. Son courageux amour de la vérité lui attira de cruelles persécutions. Il mourut en prison, en 1298, véritable martyr du dogme catholique.

Il ne fut pas le seul à défendre, à Byzance, dans la seconde moitié du XIIIe siècle, la cause de la vérité et de l'union des Églises. Il eut de fidèles disciples, qui combattirent comme lui, par la plume, le photianisme, et partagèrent son exil et ses souffrances. Il faut nommer parmi eux Constantin Mélitiniote et Georges le Métochite. Les traités de ces deux théologiens sur la procession du Saint-Esprit sont remarquables et méritent de figurer à côté des savantes dissertations de leur maître (1).

Georges Acropolite, qui avait d'abord écrit contre le dogme catholique, se rallia bientôt au parti unioniste et défendit la même thès que Veccos dans un traité, qui fut condamné aux flammes sous Andronic II, et qui, pour ce motif, ne nous est pas parvenu.

On se tromperait si l'on se figurait que la concorde doctrinale régnait dans le camp des adversaires de l'union au temps de Michel Paléologue et plus tard. Nous parlerons plus loin de la théorie nouvelle sur la procession du Saint-Esprit inventée par Georges de Chypre. Certains antilatins, comme l'historien Georges Pachymère, paraissent ne différer des unionistes que par la terminologie et continuer une vieille logomachie. Allatius a publié de Pachymère, dans sa *Græcia orthodoxa,* un petit traité sur la procession du Saint-Esprit, qui est sûrement hostile à la doctrine photienne, mais qui reste trop vague, après l'apparition de la théorie de Georges de Chypre, pour qu'on puisse le dire avec certitude favorable au dogme catholique (2). L'auteur y repousse résolument deux explications du *per Filium* données par les Photiens rigides, à savoir celle qui fait signifier à la formule la simple consubstantialité, et celle qui l'entend de la mission temporelle. Διὰ τοῦ Υἱοῦ marque sûrement, d'après lui, une relation éternelle entre le Fils et le Saint-Esprit. Mais est-ce la véritable relation d'origine affirmée par la doctrine catholique ou la manifestation éternelle de Georges de Chypre? Voilà le point qui reste obscur.

Au XIVe siècle, l'influence de la théologie catholique se fait de plus en plus sentir à Byzance, grâce à de nombreuses traductions d'ouvrages

(1) Voir ces traités dans MIGNE, *P. G.*, t. CXLI.
(2) Voir ce petit traité dans la *Patrologie grecque,* t. CXLIV, p. 923-930.

latins, et aussi aux écrits des unionistes du siècle précédent. Maxime Planude traduit le *De Trinitate* de saint Augustin. Démétrius Cydonès révèle aux Grecs saint Thomas et saint Anselme. De savants Franciscains et Dominicains prennent contact avec les dissidents. Barlaam fait parler de lui durant tout le siècle, et sa conversion au catholicisme émeut plusieurs des nombreux amis qu'il a laissés à Thessalonique et à Constantinople. Nous savons par les écrits de Démétrius Cydonès que la foi à la procession du Saint-Esprit du Père seul était bien peu ferme dans les esprits les plus distingués de l'époque. Si plusieurs ne se ralliaient pas à l'union, c'était pour des motifs qui n'avaient rien de théologique. Démétrius lui-même nous fournit en sa personne un exemple de la liberté avec laquelle on traitait les dogmes de l'orthodoxie officielle. Ecrivant à Barlaam en 1347, alors qu'il n'était pas encore catholique, il exposait avec une impartialité surprenante les arguments respectifs des Grecs et des Latins sur la doctrine du *Filioque* et ne cachait pas ses préférences pour la thèse catholique (1). Voici en quels termes il s'exprimait :

Tout d'abord, je trouve qu'il est plus téméraire de nier que le Saint-Esprit procède aussi du Fils que de tenir l'opinion contraire. Dans son livre : *Des noms divins*, saint Denys dit, en effet, qu'il faut se garder d'affirmer de la Sainte Trinité autre chose que ce qui est clairement exprimé dans les Saintes Ecritures. Or, ceux qui prétendent que le Saint-Esprit procède du Père seul enfreignent cette sage prescription, car ils osent assurer au sujet de Dieu ce qui ne peut être établi en aucune façon par les saintes Lettres.

De même, la présomption n'est pas petite de préférer, dans les questions dogmatiques sur la Trinité souveraine, son opinion personnelle à l'enseignement de grands et saints docteurs. Or, celui qui avance que le Saint-Esprit procède du Père seul se déclare par le fait même plus sage et plus pieux que beaucoup de grands saints, parmi lesquels saint Augustin et saint Cyrille, qui enseignent longuement et clairement la doctrine contraire. Les Latins, au contraire, sont exempts d'une pareille témérité, car aucun saint Père n'a dit expressément et sans aucun doute possible que le Saint-Esprit procède du Père seul.

Supposons maintenant que les uns et les autres se trompent. De quel côté y a-t-il plus de sécurité et moins de péril ? Je trouve que c'est du côté des Latins. Leur doctrine, en effet, même si elle est fausse, n'enlève rien à Dieu et ne lui ajoute rien qui ne soit digne de lui. Elle n'abaisse en rien le Saint-Esprit, qui n'en reste pas moins l'égal du Fils. Par contre, elle a l'avantage de n'enlever rien au Fils ni rien au Père de ce qu'il a déjà; elle attribue seulement à celui-ci

(1) La lettre de Démétrius Cydonès à Barlaam ne nous est parvenue qu'en traduction latine. Son authenticité ne paraît pas contestable, bien qu'elle révèle chez son auteur une connaissance approfondie de la théologie latine sur la procession du Saint-Esprit, à une époque où il n'avait pas encore appris le latin. Elle se trouve dans la *Patrologie grecque*, t. CLI, 1283-1301.

quelque chose de plus : le privilège d'engendrer un spirateur, tout en restant lui-même spirateur parfait. Mais si ce que disent les Grecs est faux, quelle grave injure pour Dieu! Leur doctrine, en effet, n'ajoutant rien d'honorable pour les personnes divines, rabaisse le Fils en lui enlevant le pouvoir de produire le Saint-Esprit et amoindrit aussi le Père en le dépouillant de l'honneur d'engendrer un spirateur. C'est comme si, par rapport au récit évangélique sur la résurrection de Lazare, les uns disaient que Lazare n'était pas réellement mort, mais souffrait seulement d'une maladie de cœur, dont le Seigneur le délivra quatre jours après; et les autres que le même était mort depuis plus de trente jours lorsque Jésus le ressuscita. Les deux affirmations seraient fausses; mais la première amoindrirait le miracle, tandis que la seconde le ferait paraître plus grand. La culpabilité ne serait pas égale des deux côtés.

Restant dans la même hypothèse de la fausseté de deux doctrines, lequel des deux partis pourra faire valoir les excuses les plus raisonnables au tribunal de Dieu? Ici encore je trouve que le Latin a l'avantage. Il pourra alléguer, en effet, pour sa défense, d'excellentes circonstances atténuantes. Il dira qu'il y avait dans les divines Écritures bien des passages d'où l'on pouvait conclure cela; qu'il a été poussé à affirmer cette doctrine par le zèle, la dévotion, l'amour qu'il avait pour le Seigneur, craignant de l'offenser en refusant de croire que le Saint-Esprit procédait de lui. Il ajoutera que beaucoup de saints, qui ont été agréables au Juge, ont enseigné ouvertement et avec insistance la même chose; qu'enfin, telle a été la doctrine constante de la Mère de toutes les Églises. La partie adverse, au contraire, ne pourra présenter au Juge aucune de ces excuses et ne trouvera, pour se justifier, aucune raison valable.

Une dernière considération l'incline encore davantage du côté des Latins. Remontant aux origines du schisme, il remarque que ce sont les Grecs qui ont commencé l'offensive contre l'Église romaine pour se débarrasser d'une autorité importune et empêcher que, suivant l'antique usage, on fît appel à cette Église en cas de conflit. Pour justifier leur désobéissance au Pape, ils ont cherché à diffamer l'Église dont il est le chef. Le résultat a été que l'empereur, après séparation, s'est arrogé sur l'Église un pouvoir despotique qu'il n'avait pas auparavant, et que le patriarche de la nouvelle Rome, peu satisfait d'occuper le second rang, s'est hissé jusqu'au premier. Au contraire, aucun motif d'intérêt propre ne paraît avoir poussé les Latins à enseigner que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Et Démétrius de terminer par ces mots :

« Bien que je ne croie pas encore devoir ajouter foi au dogme des Latins, celui-ci me paraît cependant beaucoup plus raisonnable que la doctrine des Grecs. Ne refuse donc pas de nous faire connaître ce qui t'a amené à tenir pour certain que le Saint-Esprit procède aussi du Fils et à regarder comme hérétiques et schismatiques ceux qui rejettent cette doctrine.

Démétrius a soin de nous dire qu'il a lu cette lettre audacieuse à ses amis, avant de l'envoyer, et que ceux-ci l'ont pleinement approuvée.

Il n'était donc pas le seul à penser de la sorte, et cela n'a rien d'étonnant. La thèse photienne, depuis Nicéphore Blemmidès et Jean Veccos, était définitivement ruinée et intenable. Pour la soutenir encore, il fallait ignorer la tradition des Pères ou fermer les yeux à l'évidence. Une fois devenu catholique, Démétrius Cydonès la soumit de nouveau aux assauts d'une logique implacable et d'une érudition consommée. Son ami et disciple, Manuel Calecas, qui se fit Dominicain, rivalisa avec lui de zèle pour traquer l'erreur dans les derniers retranchements que les Palamites avaient élevés pour sa défense, et mit au service de la vérité catholique toutes les ressources de la scolastique latine.

Grâce à ces œuvres maîtresses, le nombre des théologiens *latinophrones* augmenta au XVe siècle. A Florence, ils eurent le dessus. Le fougueux champion du photianisme, Marc d'Éphèse vit bien du premier coup qu'il ne pouvait qu'être battu sur le terrain dogmatique. Aussi porta-t-il tous ses efforts sur la question de l'addition au symbole, voulant qu'on commençât par là les débats. Pendant quatorze longues sessions, il imposa aux Pères du concile d'ennuyeuses et stériles discussions sur la question de savoir si l'Église universelle avait, au concile d'Éphèse, renoncé pour toujours au droit d'ajouter un seul mot, une seule syllabe au symbole de Nicée-Constantinople (1). Dès qu'on aborda la question dogmatique, les Grecs furent bientôt obligés de se rendre et de reconnaître que la thèse défendue au XIIIe siècle par Nicéphore Blemmidès et Jean Veccos était la vraie, à savoir que le *Filioque* des Latins et le *per Filium* des Pères Grecs exprimaient, au fond, la même doctrine. Si plusieurs des trente-sept signataires du décret d'union chantèrent bientôt la palinodie, on a de bonnes raisons de penser que d'autres raisons que les théologiques produisirent ce changement. Un bon nombre, du reste, et des plus distingués par le savoir et le caractère, firent honneur à leur signature. Qu'il nous suffise de nommer Isidore de Kiev, Bessarion et Grégoire Mammas, qui justifièrent dans des écrits remarquables leur adhésion au dogme catholique. D'autres unionistes, tels Manuel Chrysoloras, Maxime Chrysovergès, Joseph de Méthone, le moine Isaïe de Chypre, Jean Argyropoulos, Georges de Trébizonde, se signalèrent, au cours du XVe siècle, par leur ardeur à défendre la vraie doctrine des Pères sur la procession du Saint-Esprit contre les partisans

(1) La thèse défendue par Marc d'Ephèse et les siens était celle-ci : « *Nosse volumus Reverentram vestram a nobis facultatem hanc [aliquid addendi ad symbolum] negari universæ Ecclesiæ et synodo etiam œcumenicæ: negamus autem non ipsi a nobis, sed arbitramur hoc Patrum decretis negari* ». (MANSI, *Ampliss. Collectio* Concil. t. XXXI, col. 610. Cf. col. 519, 534, 583, 603, 607, 626, 678, 679.)

arriérés de Photius. Au moment où s'ouvrent les temps modernes, la question soulevée par le père du schisme est bien vidée. On pourra continuer à discuter. On ne dira rien de nouveau. L'érudition moderne ajoutera seulement quelques textes de plus à ceux qu'on connaissait déjà pour établir que le dogme défini à Florence fut bien la croyance universelle de l'Église des huit premiers siècles.

Rome.

(*A suivre.*) M. JUGIE.

L'ÉPIPHANIE

I

Les fêtes préparatoires à la solennité des Épiphanies

L'Orient chrétien préludait à la grande solennité des Épiphanies par un régime de commémorations sanctorales d'un caractère exceptionnel, qui prennent rang, dans le calendrier de l'Église, parmi les plus anciennes fêtes « catholiques ».

Saint Grégoire de Nysse, dans son oraison funèbre de saint Basile, prononcée en 379, à Césarée de Cappadoce, dit que l'usage était de célébrer, après la Nativité de Notre-Seigneur et avant le premier janvier, les commémorations des saints Étienne, Pierre, Jacques, Jean et Paul (1). Ce témoignage est confirmé par le ménologe syriaque publié par M. Wright d'après un manuscrit daté de 412 (2). Mgr Duchesne a étudié l'origine de ce texte et démontré « qu'il n'est qu'un abrégé fait sur un martyrologe grec d'Asie Mineure, dont une rédaction plus complète est entrée dans la compilation latine appelée martyrologe hiéronymien. Le martyrologe grec est de la fin du IVe siècle (3); il est donc, en somme, du même temps et du même pays que saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Or, voici ce qu'il contenait pour les jours après Noël :

Décembre, 26, S. Étienne.
— 27, SS. Jacques et Jean.
— 28, SS. Pierre et Paul (4).

La coïncidence n'est pas isolée. Les Églises nestorienne et arménienne accusent dans leurs calendriers respectifs l'existence de cet usage. Il y a plus. Les Arméniens semblent même avoir maintenu l'antique tradition dans toute son intégrité; ils n'ont pas accepté la solennité de Noël, ils célèbrent à la fin du cycle annuel les quatre fêtes suivantes :

---

(1) Cf. MIGNE, *P. G.*, t. XLVI, col. 720.
(2) *Journal of Sacr. Litt.*, t. VIII. Londres, 1865-66, p. 45, 423.
(3) Cf. DUCHESNE, *les Sources du martyrologe hiéronymien*, dans les *Mélanges de l'Ecole de Rome*, 1885. L'auteur a publié depuis ce ménologe syriaque dans les *Acta SS. novembris*, t. II, p. [LII].
(4) Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 254-255.

Décembre, 25, S. David et S. Jacques, frère du Seigneur.
— 26, S. Étienne, protomartyr.
— 27, SS. Pierre et Paul, coryphées des apôtres.
— 28, SS. Jacques et Jean, fils de Zébédée (1).

Dans le calendrier de Carthage, on lit, au 27 décembre : *S. Johannis Baptistæ et Jacobi, quem Herodes occidit :* mais, suivant la judicieuse remarque de Mgr Duchesne, il y a manifestement ici une faute de copiste : *Baptistæ* pour *Evangelistæ*.

Le pape Sirice, écrivant en 385 à Himérius, évêque de Tarragone, fait une allusion évidente à cette série de fêtes sanctorales en parlant des *Natalitiis Christi seu Apparitionis, nec non et Apostolorum seu martyrum festivitatibus* (2). L'Église romaine commémore très régulièrement la fête de saint Étienne, protomartyr, le 26 décembre, et celle de saint Jean l'Évangéliste, le 28 du même mois. A la date du 27, elle a substitué le culte des saints Innocents à celui des glorieux apôtres Pierre et Paul dûment honorés, dès le IVe siècle, le 29 juin, à l'anniversaire de la translation de leurs reliques *ad Catacumbas,* au troisième mille de la voie Appienne (3).

Cosmas Indicopleutes atteste que l'Église de Jérusalem, fidèle à la tradition primitive, célébrait encore de son temps la mémoire de saint David et de saint Jacques, frère du Seigneur, le 25 décembre (4). Selon toute vraisemblance, ce ne fut que vers la fin du VIe siècle que cette antique métropole s'associa à la pratique universelle de l'Église en adoptant la solennité de Noël. Encore est-il que, pour sauvegarder la forme essentielle de son institution, elle se borna à reculer simplement d'un jour le régime entier de ses commémorations sanctorales du cycle des Épiphanies, comme il résulte d'une homélie de l'évêque saint Sophrone (5), qui fixe la fête de saint Étienne au 27 décembre, et au 28 celle des saints apôtres Pierre et Paul. Cette pratique est pleinement confirmée par le *Kanonarion de Jérusalem* (6) du codex géorgien de

(1) Les Arméniens-Unis, ayant adopté la Noël au XIVe siècle, continuèrent à célébrer ces commémorations traditionnelles suivant l'ordre établi, exception faite pour celle des saints David et Jacques, anticipée et placée avant la fête de la Nativité de Notre-Seigneur.

(2) JAFFÉ, 255.

(3) Cf. DUCHESNE, *Origines*, p. 265-266.

(4) « Μόνοι[δὲ]οἱ Ἱεροσολυμῖται ἐκστοχασμοῦ πιθονοῦ, οὐκ ἀκριβῶς δὲ, ποιοῦσι τοῖς Ἐπιφανείοις· Τῇ δὲ λέννα μνήμην ἐπιτελοῦσι τοῦ Δαυῒδ καὶ Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου. » *Topographia christiana.* Lib. V. MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 197. — PHOTIUS (*Bibl.*, *cod.* 275) parle d'un discours d'Hésychius de Jérusalem (Ve siècle) en l'honneur de Jacques, frère du Seigneur, et de David, « aïeul de Dieu ».

(5) Cf. MIGNE, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3361.

(6) Ce *Kanonarion* ou *ordo* de l'Eglise de Jérusalem a été récemment découvert

Latal. Conformément à ses prescriptions, l'Église ibérienne célèbre encore actuellement :

Décembre, 26, SS. David et Jacques, frère du Seigneur.
— 27, S. Étienne, protomartyr.
— 28, SS. Pierre et Paul.
— 29, SS. Jacques et Jean, fils de Zébédée.

La Grande Église de Constantinople observait primitivement la même coutume, car elle reporte la fête de saint Étienne au 27 décembre. Le 26 devait être consacré aux saints David et Jacques, alors qu'il se trouve réservé aujourd'hui à une commémoration de la Sainte Vierge et de saint Joseph. Cette double commémoration prend son origine au x[e] siècle. Elle est mentionnée dans les manuscrits de cette époque au dimanche qui suit la solennité de Noël (1).

Quant à l'Église de Cappadoce, il résulte de l'énoncé d'un discours de saint Grégoire de Nysse sur saint Étienne, le 26 décembre, qu'en adoptant la Noël elle substitua purement et simplement cette fête à celle des saints David et Jacques, frère du Seigneur : *Ecce enim diem festum in die festo et gratia pro gratia accepimus. Heri Dominus universi nos fovit, hodie Dominus imitator* (2).

*
* *

Dans toutes les Églises chrétiennes, les fêtes des saints étaient, à l'origine, des anniversaires de martyrs indigènes célébrés sur leurs tombeaux dans les cimetières suburbains, tout comme les anniversaires des défunts de chaque famille. Seules les commémorations sanctorales du cycle des Épiphanies échappent à cette règle. De tous les saints personnages, remarque M[gr] Duchesne, « il n'y a que Jacques, fils de Zébédée, dont la mort puisse être reportée à une époque de l'année plutôt qu'à une autre. Or, il fut décapité vers le temps de Pâques, et non au mois de décembre » (3).

---

dans la commune de *Latal*, district de *Kal*, en Petite Svanétie. Il a été édité avec, en regard, une traduction russe par l'archiprêtre Corn. C. Kékélidzé : *Ierousalimskiy Kanonar* VII *véka* (grouzinskaïa versia) = *Kanonarion jérosolymitain du* VII[e] *siècle* (version géorgienne). Tiflis, 1912, in-8°, VII-346 pages.

(1) J'ai notamment relevé cette mention dans un manuscrit du x[e] siècle, en cursive, avec notation ekphonétique, appartenant à M. A. Tubini (Constantinople), manuscrit dont j'ai reproduit une page dans mon ouvrage : *Origines byzantines de la notation neumatique de l'Eglise latine*, pl. n° 3. — Actuellement dans l'Eglise grecque, au dimanche après Noël, on fait mémoire de Joseph, « le fiancé », de David, « l'aïeul de Dieu », et de Jacques, « frère du Seigneur ».

(2) Migne, *P. G.*, t. XLVI, col. 701-702.

(3) Cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 256.

Ces fêtes, prises chacune en particulier, ne coïncident donc point avec un *dies natalis:* d'où il ressort logiquement qu'elles relèvent d'un principe spécial qu'il importe de découvrir, afin de mettre en lumière la signification mystique et la portée réelle de cette institution.

Saint Grégoire de Nysse croit découvrir la raison déterminante de la création de ces fêtes dans cette déclaration de saint Paul aux Corinthiens : *Dieu a établi dans l'Église premièrement des apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs,* etc. (*I Cor.* XII, 28.) Une telle assertion se défend mal. Le régime des fêtes préparatoires à la solennité des Épiphanies ne répond pas d'une manière adéquate à l'ordre fixé par saint Paul; les commémorations du saint roi David et de saint Étienne s'y opposent. Le véritable principe et la signification apologétique de ces observances festales me semblent plus exactement indiqués par la leçon prophétique assignée par le *Kanonarion de Jérusalem* pour la Messe de la fête primordiale des saints David et Jacques, frère du Seigneur.

Cette leçon liturgique est empruntée au premier livre des Paralipomènes (XI, 1-7) :

Tout le peuple d'Israël, rassemblé auprès de David à Hébron, vient se mettre corps et âme à sa disposition, déclarant le reconnaître comme son unique souverain. Les anciens de la nation contractent alliance avec lui et le sacrent roi, conformément à l'oracle de Jahvé au prophète Samuel. David décide incontinent de marcher à la tête de ses nouveaux sujets contre la place forte des Jébuséens, et, dans le dessein d'enflammer le courage de ses guerriers, il proclame solennellement que le premier qui frappera le Jébuséen sera constitué chef. Or, le premier qui monta sur la citadelle avait nom Joab, fils de Servie, et, conformément à la parole jurée, il fut fait chef. La forteresse de Sion, emportée d'assaut, devint la cité de David. Suit, en éternelle mémoire, la liste des hommes forts qui combattirent valeureusement pour seconder David dans son entreprise : Jesboam, fils d'Hachamoni, Éléazar, etc.

L'allusion est on ne peut plus manifeste. L'Église de Jérusalem s'est ingénieusement inspirée de cette leçon pour instituer un rôle de fêtes dans le dessein de préconiser la gloire de ses origines et la prééminence honorifique de saint Jacques, frère du Seigneur, telle que la maintenait la tradition particulière fondée sur l'*Évangile selon les Hébreux*.

Nouveau David, Jésus-Christ et Messie de Dieu vient ici-bas établir son royaume et fonder la Jérusalem nouvelle dans la lutte sanglante de sa Passion. Après le triomphe de sa résurrection, saint Jacques le

Juste devient le chef suprême de la cité du sanctuaire, le premier évêque de Sion. Saint Étienne, protomartyr, les saints Pierre et Paul, princes des apôtres, Jacques et Jean, les fils du tonnerre, tels sont également les noms à jamais mémorables des hommes forts qui ont vaillamment combattu les bons combats du Christ pour assurer l'établissement de sa souveraineté spirituelle dans l'Église, dont ils ont été considérés, dès l'origine, comme les plus fermes « colonnes ».

Ainsi donc, les saints David, « aïeul de Dieu » (θεοπάτωρ), et Jacques, « frère de Dieu » (ἀδελφόθεος) (1), n'ont pas été honorés, en l'occurrence, en raison exclusive de leur parenté avec le Christ, mais à titre de figures allégoriques et de coopérateurs du Messie dans l'établissement du Royaume. Par suite, la commémoration de ces illustres personnages, jointe à celle des principaux coryphées du christianisme, se rattachait à la solennité des Épiphanies, qui en consacrait la haute signification.

II

La solennité des Épiphanies.

Les données historiques concernant l'origine de la solennité des Épiphanies ont été recueillies par Mgr Duchesne dans ses *Origines du culte chrétien.* Après les avoir rappelées brièvement, nous rechercherons avec soin quelle est la véritable signification de cette fête et quelles sont les raisons de convenance qui ont motivé son institution au 6 janvier. Enfin, à la faveur de la *Peregrinatio ad loca sancta,* nous aborderons la description et l'explication des rites symboliques par lesquels l'Église de Jérusalem rehaussait l'éclat de cette commémoration au IVe siècle.

1. Origine et signification de la fête des Épiphanies.

Après la Pâque du Seigneur et la Pentecôte, qui en est le complément ou l'apodose, la plus antique, la plus grande, la plus somptueuse des solennités chrétiennes en Orient est celle des Épiphanies, « mystère de la piété » et fête de la foi, célébrée à la date du 6 janvier.

« Le plus lointain indice qui se rapporte à cette fête nous est fourni par Clément d'Alexandrie. Il raconte que les Basiliens célébraient le jour du baptême du Christ par une fête précédée d'une vigile ou veille

(1) Termes honorifiques par lesquels l'Eglise grecque désigne ces deux saints personnages.

passée à entendre des lectures (1). Ils variaient cependant sur la date : les uns célébraient la fête le 10 janvier, les autres le 6. On ne sait au juste à quel moment cet usage fut accepté des Églises orthodoxes d'Orient, mais il est sûr que, dans le courant du IVe siècle, la fête du 6 janvier y était universellement observée. On y célébrait une triple commémoration : celle de la naissance du Christ, celle de son adoration par les Mages. enfin celle de son baptême. La plus ancienne mention qui en soit faite se trouve dans la passion de saint Philippe, évêque d'Héraclée en Thrace, à propos d'un événement du temps de la persécution de Dioclétien (2). Elle était observée aussi dans les pays de rite gallican. Amien Marcellin (3) rapporte que, en 361, Julien, déjà en état d'hostilité contre Constance, mais dissimulant encore ses sentiments païens, assista publiquement au service religieux chrétien, à Vienne. le jour de l'Épiphanie, *feriarum die quem celebrantes ianuario christiani Epiphania dictitant*. Le Concile de Saragosse (380) la mentionne (c. IV) aussi comme une très grande fête. » (4)

Le terme 'Επιφάνεια (= les Épiphanies) désignait chez les païens les sacrifices accomplis en mémoire de la venue d'un Dieu sur la terre.

Dans le langage chrétien, ce vocable se présente grammaticalement tantôt sous la forme d'un singulier, ἡ ἐπιφάνεια, tantôt sous la forme d'un pluriel, τὰ ἐπιφάνεια ou τὰ ἐπιφάνια. Pris au singulier, il spécifie indistinctement l'une ou l'autre des deux parousies du Sauveur. La première, dans « la grâce et la bénignité », accomplie au temps marqué par les prophètes. La seconde, dans la gloire du Père céleste au jour insigne du jugement des nations. (*Tite,* II, 11-12.) « Écoutez, dit saint Justin, ce qui a été dit des hérauts de sa doctrine qui ont annoncé son Épiphanie. » (5) — « Aujourd'hui, après l'Épiphanie du Christ, nous vivons ensemble, nous prions pour nos ennemis, nous cherchons à gagner nos injustes persécuteurs, afin que ceux qui suivront les sublimes préceptes du Christ puissent espérer la même récompense que nous de Dieu, le maître du monde. » (6)

Employé sous forme d'un pluriel, le mot *Épiphanies* s'applique à la

---

(1) « Τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προσδιανυκτερεύοντες ἀναγνώσεσι. » (*Strom.*, I, 145, 146.)

(2) RUINART, ch. II.

(3) XXI, 2.

(4) *XXI a XVI Kal. ian. usque in diem Epiphaniæ qui est VIII id. ian. continuis diebus, nulli liceat de ecclesia absentare.* (Texte et références de Mgr Duchesne : *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 248-249.)

(5) « 'Ακούσατε δὲ πῶς καὶ περὶ τῶν κηρυξάντων τὴν διδαχὴν αὐτοῦ καὶ μηνυσάντων τὴν ἐπιφάνειαν προεῤῥέθη. » (*I Apol.*, XL, 1.)

(6) « ... νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γενόμενοι, κ.τ.λ. » (*I Apol.*, XIV, 3.)

solennité par laquelle l'Église célèbre le double avènement du Sauveur. Dans cette acception, il ne saurait se traduire en français que par celui de « manifestations », parce qu'il détermine non seulement l'apparition mais la déclaration formelle de la messianité du Christ.

Le baptême de Jésus conféré sur les bords du Jourdain par « Jean, héraut de la parousie » (1), a été l'occasion providentielle de la première manifestation du Sauveur dans le monde. Jusque-là, le Fils de Marie était resté inconnu de ses propres concitoyens et de tout le peuple juif. Saint Jean lui-même avouait à deux reprises ne l'avoir pas encore distingué, et que tout l'objet de sa mission de baptiste était de le discerner de la foule afin de le produire au grand jour comme l' « agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde » (*Jean*, I, 29, 36):

« Je ne le connaissais pas, mais c'est afin qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser d'eau. Jean rendit ce témoignage : J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et s'arrêter sur lui. Je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser d'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et s'arrêter, c'est celui qui baptise du Saint-Esprit. Et j'ai vu, et j'ai rendu témoignage qu'il est le Fils de Dieu. » (*Jean*, I, 31-34.)

L'unique mission du saint précurseur était donc de manifester le Christ, de le déclarer Fils de Dieu, et comme tel juge suprême au jour de la Parousie.

« Comme le peuple était dans l'attente, et que tous se demandaient en eux-mêmes si Jean n'était pas le Christ, il leur dit à tous : Moi, je vous baptise d'eau; mais il vient celui qui est plus puissant que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses sandales. Lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. Il a son van à la main; il nettoiera son aire, et il amassera le blé dans son grenier, mais il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteint point. » (*Luc*, III, 15-17.)

Ce magnifique témoignage reçoit incontinent une sanction toute divine.

« Tout le peuple se faisant baptiser, Jésus fut aussi baptisé; et pendant qu'il priait, le ciel s'ouvrit, et le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle, comme une colombe. Et une voix fit entendre du ciel ces paroles : Tu es mon Fils bien-aimé; en toi j'ai mis toute mon affection. — Jésus entrait (alors) dans sa trentième année environ. » (*Luc*, III, 21-23.) (2)

---

(1) « Ἰωάννης κῆρυξ αὐτοῦ τῆς παρουσίας. » (S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 2.)

(2) « Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος », passage que saint Irénée a grand soin de souligner (*Cont. Hær.* l. II, 148. — MIGNE, *P. G.*, t. V, col. 701).

Ainsi, le baptême du Sauveur est le grand événement qui marque les débuts de son ministère évangélique en consacrant par de célestes prodiges, au jour anniversaire de sa naissance temporelle, sa messianité divine. L'Esprit-Saint, porté par l'emblème de la douceur, de l'amour et de l'innocence, descendit dans une effusion de lumière qui embrasa les eaux mêmes du Jourdain (1) afin de manifester Jésus comme Christ, en couvrant sa tête adorable de ses ailes de paix, cependant que le Père révélait la génération éternelle de son Fils et déclarait « qu'il était engendré pour les hommes au moment où on devait commencer à le connaître » (2).

Telle est l'idée fondamentale dans laquelle se résume le véritable argument de la solennité des Epiphanies. Saint Méthode l'exprime excellemment en ces termes : « Cette adjonction : *Je t'ai engendré aujourd'hui*, signifie : toi qui étais dans les cieux avant les siècles, j'ai voulu t'engendrer au monde, c'est-à-dire, Toi qui étais auparavant ignoré, j'ai voulu te faire connaître aux hommes. — Pour les hommes qui méconnaissaient le trésor de la sagesse de Dieu, le Christ n'était pas né, il demeurait inconnu et sans aucune apparence; il n'avait pas encore été manifesté. » (3)

Saint Jean Chrysostome développe à son tour le même thème en insistant sur la double acception du mot Épiphanie : « Ce que nombre de chrétiens ignorent, chose bien capable de les exposer à la confusion et à la risée, dès lors qu'ils célèbrent chaque année une fête sans en connaître le véritable objet ! » (4)

---

(1) « Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ. » (S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 3.) Saint Justin est le premier à mentionner ce détail qui introduit dans la solennité des Epiphanies le symbolisme du *Lumen Christi*. On le trouve encore 1° dans le *Diatessaron* de TATIEN, d'après EPHREM (Cf. ZAHN, *Geschichte des NTlichen kanons*, I, 550); 2° dans quelques manuscrits latins de MT. (Voir ZAHN, *Ibid.*); 3° dans l'apocryphe intitulé *Pauli Prædicatio* (cité par l'auteur du *De Prebaptismate*, XVII, *Cypriani opera* CSEL, III, p. 90); 4° dans l'*Evangile des Ebionites* (cité par EPIPHANE, *Hær.*, XXX, XIII. — MIGNE, *P. G.*, t. XLI, col. 429); ici l'apparition du feu est placée non à la descente du Christ dans l'eau du Jourdain, mais à sa sortie : ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος,... εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. C'est manifestement au récit de l'apparition de l'étoile et à cette tradition qu'il faut faire remonter la désignation de la solennité des Epiphanies sous le nom générique de *Fête des lumières*.

(2) « Τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι. » (S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 8.)

(3) « Τὸ δὲ Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, ὅτι Προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐβουλήθην καὶ τῷ κόσμῳ γεννῆσαι, ὃ δή ἐστι· πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι. Ἀμέλει τοῖς μηδέπω τῶν ἀνθρώπων συνῃσθημένοις τὴν πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ Θεοῦ ὁ Χριστὸς οὐδέπω γεγέννηται· ὅπερ ἐστίν· οὐδέπω ἐγνώσθη, οὐδέπω πεφανέρωται, οὐδέπω ἐφάνη. » (*Conv.*, *orat.* VIII, c. X. — MIGNE t. XVIII, col. 151.)

(4) MIGNE, *P. G.*, t. XLIX, col. 365.

Cette grande scène des Epiphanies a son épilogue dans l'acte solennel par lequel Jésus déclara lui-même au peuple juif sa vocation messianique. « Revêtu de la puissance de l'Esprit (*Luc*, IV, 14), il se rendit à Nazareth où il avait été élevé, et selon sa coutume, il entra dans la synagogue, le jour du Sabbat. Il se leva pour faire la lecture (1) et on lui remit le livre du prophète Isaïe. L'ayant déroulé, il trouva l'endroit où il était écrit :

» L'esprit du Seigneur est sur moi,

» Parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres :

» Il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la délivrance,

» Et aux aveugles le recouvrement de la vue;

» Pour publier une année de grâces du Seigneur.

» [Et le jour de la vengeance de notre Dieu.] (*Is.*, LXI, 12.) (2)

» Ensuite il roula le livre, le remit au serviteur, et s'assit. Tous ceux qui se trouvaient dans la synagogue avaient les regards fixés sur lui. Alors il commença à leur dire : « Aujourd'hui, cette parole de l'Ecriture que vous venez d'entendre est accomplie. » (*Luc*, IV, 16-21.)

La liturgie grecque soutient une troisième interprétation du terme « Epiphanies », en proclamant par la voix de ses Mélodes que le caractère religieux de cette fête est d'un ordre essentiellement théologique, qu'elle a pour but de consacrer la première et solennelle déclaration du mystère insondable de la Trinité, eu égard à la manifestation multiforme des trois hypostases divines au moment du baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ. A la cérémonie rituelle de la bénédiction de l'eau par le baptême de la croix, le pontife, après chacune des trois immersions, chante le tropaire suivant :

« Lors de ton baptême dans le Jourdain, Seigneur, l'hommage de la Trinité entière s'est manifesté : la voix du Père t'a rendu témoignage, en t'appelant son Fils bien-aimé; et l'Esprit, sous la forme d'une colombe, s'est porté garant de l'infaillible parole. O Christ Dieu qui t'es manifesté et qui as illuminé le monde, gloire à toi ! »

Ce magnifique point de vue, qui est également celui où se place

(1) Notre-Seigneur Jésus-Christ s'étant lui-même autorisé de l'argument prophétique pour établir sa qualité de Messie, il est assez vraisemblable d'augurer que les Basilidiens se soient appuyés sur ce fait pour instituer l'ordre des lectures solennelles par lesquelles ils célébraient, dans la nuit du 5 au 6 janvier, les manifestations du Christ.

(2) La finale de ce passage d'Isaïe n'est pas reproduite dans saint Luc, mais elle était virtuellement présente à tous les esprits.

saint Jérôme (1), ne saurait cependant se rattacher à la tradition primitive, car la doctrine trinitaire, à peine ébauchée par les écrivains de la seconde moitié du IIe siècle, ne devait être solidement établie qu'après un siècle de controverses et de luttes théologiques.

L'objet véritable de la solennité des Epiphanies est donc bien, à l'origine, le mystère de la double parousie du Christ. La première, dans la grâce et la bénignité, signalée au monde par l'étoile miraculeuse qui apparut aux Mages, prémices de la gentilité (2). La seconde, déclarée au peuple d'Israël par Jean le précurseur et l'envoyé de Dieu, à l'instant solennel du baptême de Jésus.

La commémoration de ce grand événement amena de bonne heure les Églises d'Orient à sanctifier ce jour, comme celui de Pâques, par la bénédiction des eaux baptismales et l'administration du sacrement de la régénération spirituelle aux néophytes chrétiens. Les fidèles reportèrent, dès lors, toute leur attention sur le baptême, reléguant ainsi au second plan le souvenir de la naissance temporelle du Verbe et la perspective de son dernier avènement.

Cependant, l'Église romaine recueillait avec soin ce haut enseignement dont elle fit le sujet spécial de la fête de Noël. Au début du Ve siècle, elle acceptait également de célébrer, le 6 janvier, la solennité de l'Épiphanie, mais au seul titre complémentaire de mémorial de la manifestation du Christ aux Gentils dans la personne des Mages (3).

2. Établissement de la fête des Épiphanies au 6 janvier.

Cette date, comme celle de Noël, n'est pas historique; elle a été déterminée par des considérations exégétiques et symboliques dont le résultat est l'établissement d'un rapport entre la naissance et le baptême de Jésus coïncidant avec le jour de sa Passion en laquelle nous sommes tous baptisés pour marcher en nouveauté de vie (*Rom.* VI, 3-4).

---

(1) *Mysterium Trinitatis in baptismate demonstratur, Dominus baptisatur, Spiritus descendit in habitu columbæ, Patris vox testimonium, Filio perhibentis auditur.* (S. Jér. *in cap.* IV, *Mathei.* Cf. *Const. apostol.* l. VIII, c. XXXIII; l. V, c. XIII.)

(2) Le prodige de l'apparition de l'étoile primait encore le fait de la venue des Mages considérés comme les premières puissances soumises à l'autorité souveraine du Christ, suivant la prophétie d'Isaïe : *Quia antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariæ coram rege Assyriorum.* (*Is.*, VIII, 4.) Cf. S. Justin, *Dial.*, LXXVII, 3; LXXVIII, 9. — S. Ignace, *Ep. aux Ephes.*, XIX : « Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; Ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ... Παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο, Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου εἰς καινότητα ἀϊδίου ζωῆς. »

(3) Dans les six sermons qu'il prononça le jour de l'Epiphanie, saint Augustin a uniquement en vue l'Adoration des Mages (*Serm.* 199-204). Le Sacramentaire gélasien ne traite pas d'autre sujet dans l'ensemble des pièces liturgiques qu'il consacre à cette solennité.

Ce rapport est déjà nettement évoqué par saint Ignace martyr : « Notre Dieu Jésus-Christ, qui a été conçu dans le sein de Marie, de la semence de David, par la vertu du Saint-Esprit, suivant l'économie du plan divin, naquit et fut baptisé afin de purifier l'eau par sa Passion. » (1)

Nous savons que les basilidiens ne s'entendaient pas tous pour célébrer la solennité du baptême du Seigneur; les uns la fixaient au 6, les autres au 10 janvier. Cette divergence avait apparemment son origine dans une certaine diversité touchant le point de départ de leur comput pascal.

Les premiers assimilaient sans doute au jour initial de la création du monde le premier jour du mois judaïque, nisan, et l'échéance de l'équinoxe de printemps fixé par eux au 24 mars :

Semaine génésiaque	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.							
	NISAN													
1er mois judaïque	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV
	MARS								AVRIL					
Calendrier Julien	24.	25.	26.	27.	28.	29.	30.	31.	1.	2.	3.	4.	5.	6.
	EQUINOXE													

Mgr Duchesne a signalé dans cet ordre d'idées que « Sozomène (2) mentionne une secte de montanistes qui célébraient la pâque le 6 avril au lieu du 25 mars en vertu de cette considération que le monde ayant été créé à l'équinoxe, c'est-à-dire, selon eux, le 24 mars, la pleine lune du premier mois avait lieu quatorze jours plus tard, le 6 avril. Or, entre le 6 avril et le 6 janvier, il y a juste neuf mois comme entre le 25 mars et le 25 décembre » (3).

Les seconds paraissent avoir fait état d'un raisonnement analogue à celui que nous trouvons formulé à un siècle de distance, par l'auteur anonyme du *De Pascha computus*, à savoir : que le comput judaïque étant fondé sur un cycle lunaire, il ne convient pas d'identifier le premier jour du premier mois, nisan, avec le jour initial de la semaine génésiaque illustrée par la création d'un équinoxe divin, mais avec la quatrième férie en laquelle Dieu créa le soleil et la lune qu'il « plaça au firmament du ciel pour présider au jour et à la nuit, et servir de signe dans la démarcation des saisons, des jours et des années ». (*Gen.*, I, 17.) Les Israélites et les anciens ayant coutume de compter leurs jours d'un coucher du soleil à l'autre, cette quatrième férie se trouvait effectivement chevaucher sur un double quantième; elle commençait le 4

(1) *Ep. ad. Eph.* XVIII : « ... ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ ».
(2) H. E., VII, 18.
(3) DUCHESNE, *Origines...*, p. 253-254.

au coucher du soleil et se terminait le 5 au retour du même phénomène astronomique. De la sorte, le 14 nisan par rapport au calendrier Julien se trouvait coïncider avec un 10 avril.

Semaine génésiaque	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7.
	NISAN
	I II III IV V VI VII VIII IX X XI XII XIII XIV
1er mois judaïque	MARS AVRIL
Calendrier Julien	24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10.
	EQUINOXE

Le texte arméno-syriaque édité par M. Marr, texte dont nous avons déjà fait mention en traitant de la fête de Noël (1), nous révèle, semble-t-il, sur ce point, le véritable fondement de l'interprétation exégétique des anciens. Le disciple de saint Ephrem, qui s'y donne comme l'interprète de l'enseignement de son maître, établit tout d'abord sur l'autorité de l'argument apologétique de la prophétie, que le jour de la Passion, aux termes de la déclaration de saint Paul (*II Cor.*, v, 17-18), réalise le principe d'une nouvelle création. De là, se référant aux prescriptions de la loi mosaïque sur l'institution de la Pâque (*Exode*, XII, 1-6), il en tire cette conséquence : Si tout est symbole prophétique dans l'Ancien Testament, prototype du Nouveau ; si la date du 14 nisan est figurative de l'immolation du Christ, il en va de même incontestablement de la date du 10 de nisan à laquelle il est prescrit de séquestrer l'agneau du troupeau. Elle symbolise, en effet, dans l'ordre spirituel, la conception de Jésus et sa réclusion volontaire pendant neuf mois dans le sein virginal de Marie, sa mère. Or, en opérant une conversion entre les mois du calendrier judaïque et ceux du calendrier Julien, on est amené à constater que le 10 de nisan correspond au 6 avril et le 14 de nisan au 10 avril.

Ainsi, d'après ces conjectures fondées sur l'autorité des Livres Saints, la date présumée de l'Annonciation fut portée au 6 avril et celle de la Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ neuf mois après, jour pour jour, le 6 janvier.

3. Rituel de la solennité des Épiphanies a Jérusalem.

L'insigne métropole du Christ, Jérusalem, célébrait le mystère auguste des Épiphanies le 6 janvier, par des cérémonies et des rites symboliques environnés de tout l'éclat d'une pompe royale. La description de ces splendides manifestations telles qu'elles se réalisaient

(1) Cf. J.-B. Thibaut, « La solennité de Noël », *Echos d'Orient*, avril-juin 1920.

encore à la fin du IVe siècle a été fidèlement consignée dans la *Peregrinatio ad loca sancta* de la pieuse moniale Euchérie (1). Par un dommage bien regrettable, le début du récit des fêtes de la Nativité présente une importante lacune dans le manuscrit d'Arezzo découvert en 1887 par I. F. Gamurrini. Toutefois, étant données l'économie générale des stations hagiopolites et la citation caractéristique sur laquelle s'ouvre le récit de la noble pèlerine, il nous sera facile d'y suppléer avec assez de vraisemblance, en empruntant les données qui nous manquent à l'ordo spécial de la procession type du dimanche des Rameaux, circonstance en laquelle l'Église de Jérusalem célébrait également une des principales manifestations du Christ en sa qualité de Messie, fils de David.

Le jour de l'Épiphanie, la vigile a lieu à Bethléem. A la deuxième heure, l'évêque gagne son trône dans l'église de la Nativité. On récite des hymnes, des antiennes et des lectures en rapport avec le jour et le lieu de la cérémonie. Vers la quatrième heure, tout en interprétant des hymnes, on descend à la Grotte au lieu où le Christ est né, et l'on s'assied. On récite ainsi des hymnes et des antiennes entrecoupées de lectures et d'oraisons. Sur le coup de la sixième heure, il est donné lecture de l'Évangile, où il est rapporté que les enfants accoururent au-devant du Seigneur avec des rameaux et des palmes, en disant : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » A cet instant, l'évêque se lève ainsi que tout le peuple, qui le conduit de la cité de Bethléem à Jérusalem (2). Tout le peuple le précède en chantant des hymnes et des antiennes, reprenant sans cesse ce répons : *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !* et ce qui suit (3). Étant donné qu'il est nécessaire d'aller lentement à cause des moines qui vont

---

(1) Dom Férotin, O. S. B., a démontré de façon péremptoire que l'auteur de la *Peregrinatio* n'est pas, comme on l'avait accepté jusqu'à présent, sainte Silvie d'Aquitaine, sœur de Rufin, mais bien une moniale espagnole dont le nom est diversement orthographié, et que Dom Férotin appelle *Etheria*. Le R. P. Bouvy, des Augustins de l'Assomption, a établi depuis, dans deux remarquables études, que l'illustre pèlerine se nommait *Euchéria*, et qu'elle était, selon toute vraisemblance, la fille du consul d'Orient Eucherius (38), oncle paternel de l'empereur Théodose. (Cf. E. BOUVY. « Le Pèlerinage d'Euchérie », *Revue Augustinienne*, 15 déc. 1903. — *Euchérie et Silvie. Ibid.*, janvier 1904.)

(2) Cf. *Peregrinatio*, ap. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 486.

(3) S. JEAN, XII, 12-16. — Les rapports que l'entrée du Christ à Jérusalem, monté sur un modeste ânon, soutient avec la première parousie sont exposés d'une façon fort originale par saint JUSTIN (*Dial.*, LIII, 12; *Ibid.*, LXXXVIII, 6) : « Καὶ γὰρ οὐδὲ τὸ καθεσθέντα αὐτὸν ὄνῳ εἰσελθεῖν εἰς Ἱεροσολύμα, ὡς ἀπεδείξαμεν πεπροφητεῦσθαι, δύναμιν αὐτῷ ἐνεποίει εἰς τὸ Χριστὸν εἶναι, ἀλλὰ τοῖς ἀνθρώποις γνώρισμα ἔφερεν ὅτι αὐτοσ ἐστιν ὁ Χριστος, ὅνπέρ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰωάννου ἔδει γνώρισμα τοῖς ἀνθρώποις εἶναι, ὅπως ἐπιγνῶσει τίς ἐστιν ὁ Χριστός. »

à pied, on parvient ainsi à Jérusalem à l'heure où l'on commence à pouvoir distinguer une personne, c'est-à-dire à la naissance de l'aube, mais toutefois avant qu'il fasse jour. Arrivé là, l'évêque avec ceux qui l'accompagnent fait aussitôt son entrée à l'*Anastasis* où resplendit extraordinairement un riche luminaire. Après avoir accompli un psaume et une oraison, les catéchumènes reçoivent la bénédiction de l'évêque ainsi que les fidèles, puis l'évêque se retire et chacun regagne sa demeure pour s'y reposer. Quant aux moines, ils restent là jusqu'au jour en récitant des hymnes.

A la deuxième heure, le peuple, après s'être reposé, se rend à la grande basilique élevée sur le Golgotha. Il est inutile de vouloir dépeindre l'ornementation des églises en ce jour, soit à l'Anastasie, au sanctuaire de la Croix, soit à Bethléem. On ne saurait y voir autre chose que le resplendissement de l'or, des pierreries et de la soie ; car, « remarques-tu quelques voiles; ils sont brochés d'or et de soie ; observes-tu des tentures, elles sont pareillement brochées d'or et de soie. En ce jour, tout le ministère sacré est accompli dans l'éclat de l'or et des pierres précieuses. Il est impossible de décrire et d'estimer le nombre et le poids des chandeliers, des lustres, des candélabres et des objets du culte : car comment dépeindre la beauté de leur fabrication, quand, en présence de sa mère, Constantin, épuisant toutes les ressources de son empire, s'est appliqué à décorer d'or, de mosaïques et de marbres précieux aussi bien la Basilique majeure que l'Anastasis, le Sanctuaire de la Croix et les autres Lieux Saints de Jérusalem ? » Mais, pour en revenir à mon sujet, le premier jour, le renvoi des fidèles a lieu dans la Basilique majeure qui est sur le Golgotha. Pour lors, soit qu'on prêche, soit qu'on accomplisse des lectures particulières, soit qu'on interprète des hymnes, tout est en rapport avec la solennité du jour. Quand le renvoi de l'église est prononcé, on se rend, comme d'ordinaire, à l'Anastasis en chantant des hymnes. Là, le renvoi a lieu à la troisième heure. Ce même jour, le lucernaire a lieu également selon la coutume quotidienne.

Le jour suivant on se rend à l'église du Golgotha et le troisième jour de même. Ainsi, pendant trois jours, tout le monde solennise avec joie jusqu'à l'heure de Sexte, dans l'église érigée par Constantin. Le quatrième jour, on se rend à l'*Eléona*, c'est-à-dire à l'église du mont des Oliviers, laquelle est admirablement belle ; toutes choses y sont disposées avec art, et on y célèbre également. Le cinquième jour, la station a lieu à l'église de l'Anastasis, le sixième à celle du mont Sion. Le septième, derechef à l'Anastasis, et le huitième au sanctuaire de la

Croix. De la sorte, pendant huit jours, tous célèbrent la fête avec joie et apparat dans tous les Lieux Saints que j'ai indiqués plus haut.

A Bethléem, durant tous les jours de cette octave, la fête est célébrée avec éclat et dans l'allégresse par les prêtres et les clercs de cette ville et par les moines qui y sont députés. Or, à l'heure même où tout le monde revient de nuit à Jérusalem en compagnie de l'évêque, tous les moines de l'endroit, quel que soit leur nombre, célèbrent la vigile jusqu'au jour dans l'église de Bethléem en récitant des hymnes et des antiennes. *Quant à l'évêque, il est tenu durant tous ces jours de résider à Jérusalem.* A cause de cette solennité et de l'allégresse de ce jour, une foule immense, composée non seulement de moines, mais de laïques, hommes et femmes, se rassemble de toute part à Jérusalem (1).

Cette relation si pleine d'intérêt a l'inappréciable avantage de lever pour nous les derniers voiles qui recouvraient le symbolisme et l'enchaînement doctrinal des solennités qui composent le cycle des Épiphanies.

La fête des « Manifestations » du Christ célébrée en grande pompe aux Lieux Saints le 6 janvier constituait en principe une heureuse réduplication du « Jour du Seigneur » ayant pour but d'évoquer dans les âmes chrétiennes le grand mystère de la foi, l'épopée divine de la Rédemption. La station normale, en raison des difficultés topographiques, ne pouvait être assignée sur les bords riants du Jourdain, l'Église hagiopolite préconisa en lieu et place la cité de Bethléem berceau du Sauveur, et Jérusalem la ville de son triomphe, dans le but de commémorer la double parousie du Christ dans l'accomplissement de son rôle messianique, la fondation de son Église et l'avènement de son royaume céleste.

L'évêque de Sion, vivante personnification du Christ et de David, son prototype, se rendait le 5 janvier à Bethléem, au milieu d'un immense concours de peuple afin d'y célébrer la vigile de la fête (2).

Vers les 8 heures du soir, après l'office du Lucernaire (3), il prenait place sur son trône dans l'église de la Nativité érigée par Constantin, et, conformément à l'institution primitive des basilidiens, on procédait alors à la récitation d'une longue série de psaumes, d'hymnes, d'antiennes et de lectures en rapport avec le jour et le lieu de la cérémonie.

---

(1) *Peregrinatio ad loca sancta*, DUCHESNE, *Origines*... p. 478-480.

(2) Cette station à Bethléem et les deux suivantes, à l'*Anastasis* et au *Golgotha*, ont été le principe des trois Messes stationales célébrées par l'Église romaine à la solennité de Noël.

(3) Office des Vêpres, qui s'accomplissait d'ordinaire vers les 4 heures du soir. (Cf. *Peregrinatio*, DUCHESNE, *op. cit.*, p. 475.)

Autour de 10 heures, l'évêque, accompagné de son clergé et d'un certain nombre de fidèles psalmodiant des hymnes sacrées, descendait dans la grotte vénérée qui fut témoin de la naissance du Sauveur, où se poursuivait le rôle des saintes lectures. Sur le coup de minuit, heure mystérieuse où « le Verbe tout-puissant fondit des cieux du trône royal sur la terre » pour y frapper de mort les premiers-nés de l'Égypte, épargnant les fils d'Israël (1), heure où « le Verbe a été fait chair, habitant parmi nous plein de grâce et de vérité », heure marquée par la tradition apostolique pour le terrible événement de la dernière parousie du Fils de Dieu, lecture solennelle était faite de la péricope évangélique évoquant l'entrée triomphale de Jésus dans la Ville Sainte, six jours avant sa Passion. Aussitôt après, un cortège se formait qui précédait l'évêque sur la route de Jérusalem, symbolisant ainsi la venue du Seigneur, nouveau David marchant contre la citadelle de Jébus, pour y établir la capitale de son royaume.

Parvenue à Jérusalem à la pointe de l'aube, la théorie sacrée se dirigeait directement vers l'*Anastasis*, où Jésus avait affirmé sa victoire, où il avait été « déclaré Fils de Dieu avec puissance, selon l'esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » (*Rom.*, I, 4), « d'après ce qui est écrit dans le psaume II : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui* ». (*Actes*, XIII, 33.) Là, après avoir récité un psaume de circonstance et s'être dévotement incliné sous la main bénissante du pontife, les catéchumènes et les fidèles se retiraient dans leurs demeures afin d'y prendre quelques instants de repos, cependant que les moines prolongeaient la grande vigile jusqu'au jour dans le chant des hymnes et des psaumes.

De 8 heures du matin à midi, un office liturgique, suivi de la Messe solennelle du jour, était célébrée au milieu d'une affluence considérable dans la Grande Église ou *Martyrium du Golgotha*, là même où le Christ avait livré contre les puissances célestes et les dominations de la terre son suprême combat, et surtout parce que c'est là encore qu'au jour de la dernière parousie, les Juifs déicides « verront celui qu'ils ont transpercé ». (*Zach.*, XII, 10. — *Jean*, XIX, 37. — *Apoc.*, I, 7.) « C'est là qu'ils le verront avec sa chair couverte du vêtement écarlate, et ils diront : N'est-ce pas Celui que nous avons autrefois crucifié, le couvrant d'outrages, de meurtrissures et de crachats. En vérité, c'est

(1) *Exode*, XI, 4-5. — *Sagesse*, XVIII, 15-16. L'importance liturgique de ces textes est encore soulignée par l'Église latine, qui les met en pleine lumière dans l'Introït de la Messe du dimanche qui suit la fête de Noël : *Dum medium silentium tenerent omnia*, etc.

bien celui-ci qui affirmait être le Fils de Dieu ! » (1) — « Ils se plaindront tribu à tribu, et considéreront alors celui qu'ils ont transpercé, disant : Pourquoi, Seigneur, nous avez-vous fait errer loin de votre voie ? La gloire dont se prévalaient nos pères est devenue pour nous une ignominie ! » (2)

Les solennités des Épiphanies duraient huit jours, comme celles de Pâque et celles de la fête de la Dédicace dont elles suivaient l'ordre des stations, avec cette particularité remarquable, que durant toute cette octave, l'évêque de Sion était tenu de résider dans la Ville Sainte. Il était, en la circonstance, la vivante personnification du Christ triomphant, dans l'établissement de son royaume en la nouvelle Jérusalem.

Telle est, sur la foi des témoignages historiques de l'antiquité chrétienne, la mystique et profonde signification de l'institution liturgique des Épiphanies. « Elle nous enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines et à vivre dans le siècle présent selon la sagesse, la justice et la piété en attendant la bienheureuse espérance et la manifestation de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ. » (*Tite*, II, 12.)

J.-B. THIBAUT.

---

(1) « 'Επειδὴ ὄψονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρα τὸν ποδήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτος ἐστιν, ὅν ποτε ἡμεις ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντησαντες καὶ ἐμπτύσαντες; 'Αληθῶς οὗτος ἦν, ὁ τότε λέγων, ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. » (*Ep. de Barnabé*, VII, 9).

(2) « Κόψονται φυλὴ πρὸς φυλὴν, καὶ τότε ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκεντησαν, καὶ ἐροῦσι· τί, κύριε ἐπλάνησας ἡμας ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου; 'Η δόξα, ἣν εὐλόγησαν οἱ πατέρες ἡμῶν, ἐγενήθη ἡμῖν εἰς ὄνειδος. » (S. JUSTIN, I, *Apol.*, LII, 11.) Cf. également, *Dial. avec Tryphon* (XIV, 8; XL, 4) : « Καὶ τῆς δευτέρας δὲ αὐτοῦ παρουσίας, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τῶν 'Ιεροσολύμων ἐπιγνώσεθε. »

LE DIVORCE AU IVᵉ SIÈCLE

dans la loi civile et les canons de saint Basile

I. Législation civile. — 1. *Lois Juliennes* sur le mariage. — 2. *L'adultère :* notion juridique; prescriptions d'Auguste; prescriptions de Constantin. — 3. *Le divorce :* notions; prescriptions d'Auguste sur la répudiation; résultats; prescriptions de Constantin.

II. Saint Basile. — 1. *Doctrine* des « Moralia ». — 2. Les *Lettres canoniques* en général; *les peines* portées contre l'adultère et la fornication; indulgence pour le mari : canons 58, 59, 22, 77, 21. — 3. *Le canon 9 :* texte et analyse; *la coutume :* sa nature, sur quoi elle porte; trois cas : *le mari abandonné* par sa femme, *le mari qui a répudié* sa femme adultère, *la femme séparée* de son mari peuvent-ils se remarier? — *Conclusion.*

La connaissance précise, détaillée même, de la législation romaine sur le divorce et l'adultère est indispensable pour saisir toute la portée des décisions de l'Église et de la pensée des Pères, au ivᵉ siècle, sur ce sujet. Mais plus qu'à tout autre, elle s'impose à celui qui veut comprendre la doctrine et la conduite de saint Basile. Il est nécessaire d'en donner un aperçu rapide au début de cette étude : c'est l'objet de la *première partie*. La *seconde* développera l'ensemble des prescriptions de saint Basile sur la séparation des époux, les causes qui l'autorisent, les peines qu'ils encourent, mais *dans le but très précis* de savoir s'il reconnaît aux époux divorcés, au moins dans certains cas, le droit de contracter un nouveau mariage valide et approuvé par l'Église. Je voudrais, en un mot, préciser la vraie nature du divorce qu'il accepte, simple séparation de corps ou séparation totale *cum solutione vinculi*.

L'importance de cette étude n'échappe à personne : elle intéresse l'exégète, le théologien, le canoniste. Ceux qui ont parcouru, même rapidement, les *Lettres canoniques* de saint Basile ont remarqué la complexité des problèmes qu'elles posent au sujet du divorce. Ils sont d'autant plus graves que ces Lettres reproduisent la pratique d'une Église, celle de Cappadoce. Elles ont, d'ailleurs, été plus tard admises au nombre des sources officielles du droit ecclésiastique oriental. C'est par elles que les orthodoxes ont longtemps justifié la pratique de leurs

églises, qui font du divorce un usage si étendu. Les catholiques eux-mêmes se sont divisés à leur endroit, et de nos jours encore l'accord entre eux n'est pas fait. Il me semble, cependant, que cet accord est possible autour de l'*interprétation* que j'appellerai *canonique*, fondée sur le but même des écrits en question, et qui ne regarde pas la suppression ou l'absence de la peine comme une approbation, mais y voit une simple indulgence d'ordre pratique.

Cette interprétation est ancienne et connue. Palmieri (1) la signale dans son excellent traité du mariage. Mais si elle est incontestable en principe, son application est fort complexe et se heurte parfois à des difficultés telles qu'elles l'ont fait abandonner par un certain nombre d'auteurs. Ceux-là mêmes qui l'admettent, d'ailleurs, en affaiblissent parfois la force en l'étayant sur des traductions incertaines, ou ne la mettent pas assez en valeur, faute d'en faire le centre de toute leur explication. Il ne sera donc pas inutile de reprendre, sur cette base, l'étude des canons en question et de la développer avec toute l'ampleur qu'elle comporte. Ainsi seulement, j'essayerai de le prouver, on peut rendre un compte rigoureux des textes, sans mettre saint Basile en contradiction ni avec lui-même ni avec les Pères de son époque. Je ne me flatte pas de dissiper toute l'ombre que projettent sur l'œuvre si claire de l'archevêque de Césarée quelques-uns de ses canons. Je voudrais, du moins, la circonscrire avec méthode et la ramener à ses vraies proportions.

I — LE DIVORCE DANS LA LÉGISLATION CIVILE

Les auteurs qui veulent connaître la législation civile du divorce à l'époque des Pères se contentent d'ordinaire de parler de Constantin et citent sa constitution de l'an 331. Elle est fort importante, en effet, mais elle n'est pas la seule loi qui existât alors; ce n'est même pas elle qui eut le plus d'influence sur les mœurs. Si l'on veut se rendre bien compte de la situation de fait devant laquelle se trouvait l'Église quand elle commença à intervenir sur ce terrain, il faut remonter jusqu'à Auguste et aux célèbres lois Juliennes (*leges Juliæ*).

G. Boissier (2) a très finement raconté par quel concours de circonstances Auguste fut amené à légiférer sur le mariage. A la fin de la République, la licence, à Rome, était extrême, et le relâchement des

(1) Palmieri, *De matrimonio christiano*. Rome, 1896, p. 159 et 169.
(2) G. Boissier, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. Ier, p. 82-85.

mœurs devenait un vrai fléau public. Préoccupé des dangers que présageait à l'empire une dépopulation chaque jour grandissante et soucieux de ménager à l'Italie comme aux provinces des bras pour travailler autant que pour combattre, il résolut, dès son arrivée au pouvoir, d'y apporter remède. Il essaya d'abord d'agir sur l'opinion par des moyens détournés : les poètes, les historiens, les orateurs se transformèrent soudain, comme sur un mot d'ordre, en prédicateurs de morale, « mais on s'aperçut vite que les exhortations des poètes ne suffisaient pas pour rendre à ces efféminés le goût de coucher sur la dure ou de conduire la charrue. Il fallut employer des moyens plus efficaces, et l'on essaya de contraindre ceux qu'on n'avait pas pu persuader ». Le Sénat et la partie restée saine de l'opinion publique pressaient Auguste de sévir. Lui cependant hésitait. Il refusa en 732 la censure publique, qui lui donnait le pouvoir de blâmer, mais il accepta, trois ans plus tard, la direction des lois et des mœurs (*morum et legum regimen*), qui l'investissait d'une puissance plus grande, celle « de punir et de porter des règlements nouveaux ». Par là, l'empereur se déclarait prêt à aller de l'avant. De fait, en 736, probablement, dix-huit ans avant Jésus-Christ, la plus importante des lois Juliennes sur le mariage était promulguée, la *Lex Julia de adulteriis et pudicitia*.

Boissier raconte (1), non sans quelque malice, d'après Dion Cassius, comment Auguste fut amené, presque malgré lui, à transformer en lois d'Etat les conseils intimes qu'il donnait lui-même à l'impératrice Livie. Ce code de morale avait été en quelque sorte préparé par les lois caducaires (*Lex Papia Poppæa, Lex Julia de maritandis ordinibus*) et fut suivi d'autres aussi importantes, *Lex Julia de fundo dotali, de tutela*, etc.

Je ne puis donner ici, si intéressants qu'ils puissent paraître, aujourd'hui en particulier, les détails d'une administration savante où tout est calculé pour favoriser les pères de famille et leur accorder des avantages proportionnés au nombre des enfants, tandis que le célibataire et la famille stérile y deviennent peu à peu la proie du fisc (2). Mais je dois m'arrêter sur les mesures prises pour combattre l'adultère et diminuer les divorces. Ces deux sujets se tiennent et se complètent. Nous trouverons dans l'un et l'autre maint renseignement utile pour l'intelligence de la législation ecclésiastique.

---

(1) G. Boissier, *loc. cit.*, p. 83-84.
(2) F. de Champagny donne quelques-unes de ces dispositions dans *les Césars*. Paris, 1876, p. 248-252.

La plus grande partie des mesures prises contre l'adultère est restée dans la *Lex Julia de adulteriis coercendis* du Digeste (1). Pour le lecteur qui redouterait une promenade un peu aride dans le *Corpus Juris,* j'en donnerai un bref résumé, d'après l'excellente analyse de G. Humbert, dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (2).

Retenons avant tout la définition, qui est fondamentale. L'adultère, *adulterium,* est, d'après la loi, « le commerce de la femme mariée avec un autre que son mari ». Par suite, est adultère, *adultera,* toute femme mariée qui commet ce crime, et son complice, marié ou non, est *adulter* (3). Ce dernier terme ne désigne donc pas, de soi, le mari infidèle vis-à-vis de sa femme (cette infidélité n'était pas condamnée par la loi, et la femme n'avait aucun droit de contrôle sur la conduite de son conjoint), mais l'homme qui a fait du tort à un mari par des relations illicites avec sa femme. Il en résultait que le mari n'était pas atteint par les lois, s'il avait des relations avec une personne non mariée; il n'y avait point la « violation légale de la foi conjugale ». Auguste maintint cette notion traditionnelle. Il prit cependant une mesure heureuse en traitant comme *adulter* tout complice qui avait coopéré au crime par conseil, aide ou abri donné pour l'accomplir.

Il restreignit l'ancien droit de vengeance personnelle, mais ne put le supprimer. Le mari et le père avaient le droit d'immoler immédiatement les deux coupables s'ils les surprenaient sur le fait. Caton l'Ancien s'en vante dans cette phrase d'une farouche énergie : *in adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine judicio impune necares,* et il ajoute avec une fierté naïve : *illa te, si tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque jus est* (4). D'après la nouvelle loi, le père ne conservera son droit qu'à certaines conditions : il fallait qu'il eût gardé la puissance paternelle sur sa fille, qu'il surprît les coupables en flagrant délit dans sa maison ou celle du mari, et enfin qu'il les tuât tous deux ensemble. Il était homicide si l'une des conditions manquait. Quant au mari, il ne put désormais tuer sa femme ni son complice (sauf le cas où celui-ci était de condition inférieure); mais il devait, par contre, chasser sa femme et, sous menace d'être lui-même poursuivi comme entremetteur de corruption, la dénoncer dans les trois

(1) *Digeste,* XLVIII, 5.
(2) *Dictionn. des Antiq. grecq. et rom.,* DAREMBERG-SAGLIO, t. Ier, art. « Adultère », p. 85-87.
(3) Pour éviter toute équivoque, j'aurai constamment recours aux mots latins *adulterium, adultera, adulter,* rendus en français par le seul mot adultère.
(4) BOISSIER, *loc. cit.,* t. II, p. 200.

jours à l'autorité. La vengeance personnelle allait être de plus en plus remplacée par l'action publique.

Le droit d'accusation resta, durant soixante jours, réservé au mari et au père de la femme, mais, passé ce temps, durant les quatre mois suivants, tout homme pouvait se porter accusateur et dénoncer, ensemble ou successivement, l'*adultera* et son complice. La plainte devait être écrite (*inscriptio libelli accusatorii*) suivant certaines formes légales, requises sous peine de perte du procès (*inscriptio in crimen*). Enfin, il était nécessaire que l'action fût intentée dans les six mois pour la femme, dans les cinq ans pour son complice.

La peine légale de l'adultère fut relativement bénigne, comparée à celle des anciens Romains. La femme fut condamnée à l'exil dans une île, ou peut-être, du temps d'Auguste, à cette sorte d'exil d'un genre particulier qu'était l'*interdictio aquæ et ignis;* elle abandonnait dans la maison de son mari la moitié de sa dot et le tiers de ses biens; elle ne pouvait plus contracter de mariage « juste », c'est-à-dire légitime, mais le *concubinatus* lui restait permis; enfin, elle n'avait plus le droit de porter la *stola* des matrones, mais elle devait revêtir la *toga* des courtisanes.

L'*adulter* était exilé dans une île différente de celle de sa complice et se voyait confisquer la moitié de sa fortune; certaines déchéances civiles, incapacité d'être témoin, soldat, etc., complétaient son châtiment.

Ces prescriptions concernant l'adultère ne subirent que des changements de peu d'importance (1) jusqu'au IVe siècle.

Constantin, sous l'influence des idées chrétiennes, plus que par nécessité politique, les modifia sur plusieurs points, dans le sens d'une plus grande rigueur, du moins pour la peine. L'*adulter* fut condamné à la mort par le glaive et à la confiscation. Quant à la femme coupable, elle n'était punie de mort que si son complice était son propre esclave; hors de ce cas, l'exil restait sa peine principale. Cependant, dans le but très louable d'éviter de fausses accusations, *ne volentibus temere liceat fœdare connubia*, par une constitution de 326 (2). Constantin réserva le droit de poursuite aux seuls proches parents, père, frère, oncles (paternel et maternel), en dehors du mari, qui pouvait se porter accusateur sur un simple soupçon.

Les fils de Constantin, Constant et Constance, par une constitution du 29 août 339, aggravèrent encore la peine de l'*adulter*, en l'assimilant

(1) *Code Justin.*, IX, 9 : *Ad legem Juliam de adulteriis et stupro.*
(2) *Code Just.*, IX, 9, 29.

aux parricides dont ils lui imposèrent le supplice, le *culeus :* le criminel était jeté à la mer après avoir été cousu dans un sac de cuir avec un chien, un singe, un coq et une vipère (1). Je renonce à donner le sens mystique de ce rite.

* * *

Ce n'était pas assez, pour restaurer la famille et la rendre féconde, de s'attaquer à l'adultère. Il fallait lui donner plus de stabilité et mettre un frein à l'abus des divorces. Auguste s'y employa également. A la fin de la République, tous les mariages pouvaient être dissous, qu'ils fussent légitimes (*justæ nuptiæ*) ou illégitimes (*injusta matrimonia*). Des trois espèces de mariages « justes » (*confarreatio*, *coemptio*, *usus*), seul le premier, la *confarreatio,* avait été indissoluble, on le croit du moins avec quelque raison, sans doute à cause de la cérémonie religieuse qui l'accompagnait et lui donnait un caractère sacré. De bonne heure, cependant, des exceptions furent admises et consacrées même par la loi des Douze Tables. Du reste, la confarréation se perdit assez vite, et avec elle le principe de l'indissolubilité du lien conjugal : elle ne fut plus conservée que pour le flamine de Jupiter jusqu'au temps de Dioclétien. Hormis ce cas, dès avant l'époque d'Auguste, tout mariage légitime pouvait être impunément dissous. A plus forte raison les mariages injustes bénéficiaient-ils de la même liberté. Le *contubernium* (mariage des esclaves) fut toujours ignoré par la loi : il était dissous comme il était contracté, sans qu'elle s'en mêlât. Quant au *concubinatus* (mariage sans lien légal contracté entre personnes de condition libre), il fut également longtemps hors la loi, toléré par elle, mais privé de toute sanction officielle. Même quand, avec Auguste, il acquit un certain droit de cité et devint une union presque légale, quoique d'ordre inférieur, il ne fut évidemment pas plus stable que les *justæ nuptiæ.* Ils étaient de fait, les uns et les autres, si souvent dissous et pour de tels motifs qu'Auguste se crut le droit et le devoir d'intervenir.

La séparation se faisait de deux manières : par consentement mutuel (*divortium ex communi consensu* ou *de bona gratia*); c'était le *divortium* proprement dit ou *discidium; —* par la volonté de l'un des conjoints renvoyant l'autre; c'était le *repudium.*

Au divorce par consentement mutuel, l'empereur n'osa pas ou ne voulut pas apporter la moindre entrave. Les Romains ne voyaient dans le mariage qu'un contrat et n'auraient pas compris qu'il ne fût

(1) *Digeste,* XLVIII, 9, 9.

pas résiliable au même titre que tout contrat, par l'accord des deux intéressés. Constantin lui-même devra s'abstenir de toute interdiction contre cette pratique. Motta affirme, il est vrai, le contraire (1), mais on ne voit pas bien sur quel texte il s'appuie, et il doit avouer que cette défense dut être bientôt levée, il ne sait quand ni par qui. Au début du ve siècle, l'ancien usage subsistait encore quand Théodose le Jeune (2) le supprima, pour peu de temps d'ailleurs.

C'est le *repudium* seul, le renvoi d'un des époux par l'autre, qui fut l'objet d'une première réglementation par la loi Julia *de adulteriis* et la loi Julia et Papia Poppœa. Il ne fut plus autorisé que sur l'attestation de sept témoins pubères, de condition libre, affirmant devant le censeur, sur la foi du serment, que les motifs de séparation étaient réels.

En pratique, il était toujours facile à l'intéressé, avant d'aller chez le censeur, de s'entendre avec un groupe d'amis (3) sur les raisons à invoquer, d'autant plus qu'aucun motif légal n'était fixé. Les autres conditions imposées par Auguste sont incertaines. Pomponius et Ulpien parlent de peines prévues par la loi contre celui des époux par la faute duquel le divorce aurait été prononcé, par exemple, rétention sur la dot de la femme, etc. En fait, ces mesures n'opposaient pas une barrière infranchissable au libertinage, et il ne semble pas que les répudiations aient diminué beaucoup à cause d'elles. Au début, tant que la femme fut sous la puissance du mari, *in manu viri*, lui seul avait le droit d'en user; plus tard, avec la diminution de la *manus*, la femme put répudier au même titre que le mari, quand elle était *sui juris*, puis, par extension, même celles qui étaient *in manu mariti* finirent par avoir ou prendre les mêmes libertés (4).

L'insuccès de la tentative d'Auguste est signalé par tous les auteurs. Comme autrefois, plus qu'autrefois, on continua à divorcer, et pour les motifs les plus futiles. Quelques rides sur le front, quelques taches sur les dents, c'était assez, si l'on en croit Juvénal :

Tres rugæ subeant et se cutis arida laxet,
Fiant obscuri dentes, oculique minores :
Collige sarcinulas, dicet libertus, et exi (5).

(1) *De Jure div.*, p. 15.
(2) *Cod. Just.*, v, 17, 8.
(3) *Aulu-Gelle*, l. XVII, c. XXI.
(4) BAUDRY, art. « Divorce », dans *Dictionn. des Antiq. grecq. et rom.*
(5) JUVÉNAL, *Sat.* VI.

Moins que cela, le simple fait de se moucher très souvent aurait servi de prétexte :

Jam gravis es nobis et sæpe emungeris; exi
Ocyus et properat. Sicco venit altera naso (1).

Même la part faite à la satire, il reste de ces traits de Juvénal qu'on se séparait même sans motif sérieux. Il fallait que le mal fût profond pour que le grave Sénèque ait pu écrire cette phrase sévère : « Y a-t-il encore une femme qui rougisse du divorce, quand on en voit d'illustre et noble famille qui comptent leurs ans, non par consuls, mais par maris, qui divorcent en vue du mariage, qui se marient pour divorcer? » (2) Faut-il s'en étonner? Le grand maître de la morale dans l'empire se permit à lui-même trois divorces (3), et l'on ne peut compter ceux de ses successeurs.

Mais le législateur seul n'était pas en défaut. La loi était insuffisante. Sa plus grave lacune était de ne pas fixer avec précision les cas où le divorce était permis et ceux où il était punissable. Constantin le comprit et y mit ordre par sa Constitution de 331. J'en donne le texte entier; elle a une saveur qu'on ne trouve plus dans les *codes* modernes :

« Nous voulons (*placet*) que la femme ne puisse, au gré de ses instincts pervers, répudier son mari pour le premier prétexte venu, parce qu'il est, par exemple, buveur, joueur ou débauché *(muliercularius)*, et que les maris ne puissent, en toute occasion, renvoyer leurs épouses. La femme ne pourra donner le *repudium* que pour les crimes suivants du mari, à savoir s'il est homicide, empoisonneur, violateur de sépulcres; si elle en fait la preuve, elle recevra toute sa dot, mais si c'est pour un autre que l'un de ces trois crimes qu'elle l'a répudié, elle devra laisser dans la maison du mari jusqu'à la dernière épingle de ses cheveux et, pour prix de son audace, être déportée dans une île. Quant aux maris, ils ne pourront répudier leur femme que pour l'un des trois crimes suivants; si elle est adultère, empoisonneuse, entremetteuse. Si l'un d'eux renvoie la sienne innocente de ces crimes, il doit lui restituer toute sa dot et ne pas se remarier; s'il le faisait, la première femme aurait le droit d'envahir sa maison et de s'emparer, pour se venger de l'injure subie, de toute la dot de sa rivale » (4), y compris, sans doute, les épingles à cheveux!

(1) Juvénal, *Ibid.*
(2) Sénèque, *de Benef.*, III, 16.
(3) Suétone en conte deux au ch. LXII *in August.*
(4) *Cod. Théod*, III, 16, 1.

Voilà qui est parler net. Ici, du moins, il ne semble pas que le législateur ait la préoccupation de se réserver à lui-même quelque porte de sortie, utile à l'occasion. Les causes légales du divorce se ramènent à cinq crimes, celui d'empoisonneur, valable pour les deux époux, ceux d'homicide et de violateur de tombeaux pour le mari, ceux d'adultère et d'entremetteuse pour la femme. On aura remarqué que le crime d'adultère n'est considéré que du côté de la femme. Ce qui a été dit plus haut en explique assez la raison. Même si le mari a des relations coupables avec une autre femme mariée, il est bien *adulter* par rapport au mari de sa complice, mais non de sa propre compagne, pour qui il ne sera qu'un *muliercularius*, et cela semble être regardé comme une peccadille, en tout cas cela n'autorise nullement la séparation. On le voit, la loi de Constantin reste dans la tradition païenne. Le christianisme lui a inspiré plus de sévérité, mais n'a pas changé chez lui l'ancienne conception sur la nature de ce crime.

Il fallait insister sur ces lois impériales, sur les lois Juliennes en particulier. Ce sont elles qui, étendues à tout l'empire et appliquées partout, façonnèrent peu à peu, grâce à la ténacité des agents de Rome et à la science de ses magistrats, malgré les atténuations qu'elles subirent avec le temps, les divers peuples soumis. L'Eglise devait en tenir compte.

II. — LE DIVORCE

DANS LES LETTRES CANONIQUES DE SAINT BASILE

On ne peut aborder avec fruit l'étude de l'œuvre canonique de saint Basile sans connaître son œuvre morale : le droit canon est, par certains côtés, une dépendance de la morale. Il ne serait pas sans danger de vouloir extraire toute la pensée de saint Basile de documents qui, par leur nature même, par leur destination, leur nom l'indique, ne considèrent qu'un aspect de la vérité, l'aspect juridique. Sans doute, des dispositions simplement canoniques contiennent aussi un élément théologique sur lequel elles s'appuient, mais encore faut-il ne pas en tirer, par des généralisations que ne comportent pas des textes étroits, spéciaux de leur nature, des conclusions qui les dépassent. Le meilleur moyen d'éviter cet écueil, dans notre zone de recherches, est d'examiner d'abord la pensée de saint Basile sur le divorce, dans les autres œuvres qui nous restent de lui. Ce travail sera relativement aisé. En fait, il n'y a qu'un autre passage dans lequel l'archevêque de Césarée aborde

ex professo cette question, c'est dans les *Moralia*, mais il le fait de façon à ne laisser aucun doute sur le fond de sa pensée.

Cet ouvrage n'est, dans sa substance, qu'un recueil de textes scripturaires, principalement des Évangiles ou des Épîtres. Ils sont groupés en chapitres et précédés d'un résumé succinct. Les chapitres sont à leur tour classés en *règles*, de longueur très inégale, selon la matière; la 70e règle comprend 27 chapitres, alors que beaucoup d'autres n'en ont qu'un. L'ouvrage entier compte 80 règles. Tout le travail de l'auteur a donc consisté dans le classement par matière des textes choisis, et surtout dans l'addition en tête du chapitre de la petite phrase, concise et pleine, qui en résume le sens et est souvent le meilleur des commentaires. C'est le cas des deux chapitres qui nous intéressent, le premier et le second de la règle 73, qui traite des devoirs de ceux qui sont dans le mariage, Περὶ τῶν ἐν γάμῳ (1).

Le chapitre premier porte dans le titre « que le mari ne doit pas se séparer de sa femme, ni la femme de son mari, sauf en cas d'adultère de l'un d'eux ou d'empêchement pour cause de piété ». L'objet du chapitre est donc exclusivement la séparation des époux. Les textes qui le composent sont :

Les deux passages célèbres de saint Matthieu sur le divorce (2);

Un court extrait de saint Luc concernant le renoncement à la famille exigé du disciple de Jésus-Christ (3);

Enfin deux versets où saint Paul interdit aux époux de se séparer (4).

L'objet du chapitre étant la séparation et la détermination des causes qui l'autorisent, on s'explique que saint Basile ne cite pas les passages où saint Marc et saint Luc parlent du divorce, mais où, préoccupés surtout d'interdire le second mariage, ils ne signalent pas le cas unique où le Christ permet la séparation, l'adultère; l'allégation de saint Matthieu était de rigueur. C'est pour l'autre cause de séparation, la

(1) *P. G.*, t. XXXI, col. 849-852.

(2) « Il a été dit aussi : « Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. » Et moi je vous dis : Quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité, la rend adultère; et quiconque épouse la femme renvoyée commet un adultère. » *Matth.*, v. 31-32.) « Mais je vous le dis, celui qui renvoie sa femme, si ce n'est pour mpudicité, et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme renvoyée se rend adultère. » (*Matth.*, XIX, 9.)

(3) « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » *Luc.*, XIV, 26.)

(4) « Quant aux personnes mariées, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle en est séparée, qu'elle reste sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari; pareillement, que le mari ne répudie point sa femme. » (*I Cor.* VII, 10-11.)

piété, qu'est rapportée la parole de Jésus sur le renoncement, mais, évidemment, saint Basile avait aussi en vue le verset 5 du chapitre VII de la Ire aux Corinthiens : *nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu, ad tempus, ut vaccetis orationi.* Est-ce à dessein qu'il a été omis, comme suffisamment connu? Est-ce oubli? Ou bien est-ce que l'auteur, préoccupé de bien préciser tout de suite la nature de la séparation permise et de prévenir qu'elle n'autorise en aucune façon un nouveau mariage, cite aussitôt le passage où saint Paul, au nom du Christ, l'interdit formellement? Il est difficile de le dire. Il semble que le dernier verset (*v.* 11) serait mieux à sa place au chapitre suivant. Du reste, pour être anticipé, il ne perd rien de sa valeur.

Le chapitre II est consacré exclusivement au second mariage des époux séparés. Tandis que, dans le chapitre précédent, il a signalé deux causes qui autorisent la séparation, ici il interdit le nouveau mariage sans la moindre exception. Il enseigne « qu'il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre » (ὅτι οὐκ ἔξεστι τῷ ἀπολύσαντι τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα γαμεῖν ἄλλην, οὔτε τὴν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς ἑτέρῳ γαμεῖσθαι). Ce sont les paroles mêmes du titre du chapitre II. Elles servent d'explication à ce verset de saint Matthieu déjà cité plus haut et reproduit ici : « Je vous déclare que celui qui renvoie sa femme, *hormis le cas d'impudicité*, et en épouse une autre commet un adultère; et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère. » (λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὅς ἄν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.) (*Matth.*, XIX. 9.) Ce texte a été cité au chapitre Ier, qui traite la séparation des époux, à cause de la première partie du verset qui l'interdit, sauf en cas d'impudicité, c'est-à-dire d'adultère : ces derniers mots ont ici toute leur valeur. Le même texte est cité au chapitre II, à cause de sa seconde partie : « Celui qui épouse une autre femme (après avoir renvoyé la sienne) est adultère; et celui qui épouse une femme renvoyée est aussi adultère. »

Mais un point reste obscur et demande une explication. Est-ce que les mots *hormis le cas d'impudicité* du début du verset gardent leur valeur jusqu'à la fin de la phrase, de sorte qu'il faille la comprendre ainsi : celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé la sienne est adultère, *sauf s'il l'a renvoyée en cas d'adultère;* et celui qui épouse une femme renvoyée est adultère, *à moins qu'elle n'ait été renvoyée en cas d'adultère.* Le texte de saint Matthieu ne dit pas cela; il suppose plutôt le contraire. Cependant, à la rigueur, et si rien par ailleurs ne

s'y opposait, on pourrait, avec un peu de bonne volonté, le lui faire dire. En tout cas, voilà le point à éclaircir, celui sur lequel saint Basile doit faire porter son explication dans le bref résumé qu'il place en tête du chapitre. Si les mots *hormis le cas d'impudicité* gardent pour lui leur valeur, il doit les mettre en évidence. Or, que fait-il? Il les supprime complètement dans sa phrase : « Il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre. » La seule différence notable qu'il y a entre l'explication et le texte à expliquer est la suppression des mots douteux. Quoi de plus éloquent pour dire qu'ils n'ont pas de valeur ici? Et l'on ne peut supposer qu'ils sont sous-entendus. D'abord, le simple bon sens ne peut admettre qu'un auteur, dans l'explication d'une phrase obscure, a sous-entendu précisément les mots les plus importants, alors surtout qu'il les a mis en vedette quand le sens était évident et ne demandait aucun éclaircissement, au chapitre premier. Mais de plus, si les mots sont sous-entendus, le second chapitre n'a plus sa raison d'être, et ce qui y est dit rentrait dans le cadre du premier, d'autant plus que le texte cité dans le second cas est reproduit du premier. La division en chapitres distincts ne s'explique que si les cas posés sont résolus de façon différente : la séparation des époux permise dans deux cas; leur nouveau mariage interdit sans exception. L'exégèse de saint Basile est parfaite et sa doctrine très ferme et précise; le mariage n'est jamais permis à l'époux divorcé du vivant de son conjoint.

Retrouverons-nous la même doctrine dans les Lettres canoniques? C'est ce qu'il nous reste à voir.

*
* *

Des nombreuses lettres qui nous restent de saint Basile à Amphiloque, évêque d'Iconium, trois ont reçu, dès l'antiquité, le titre de canoniques.

Ce sont : la lettre 188 (1), de l'an 374, I[e] Ep. canonique;

La lettre 199 (2), de l'an 375, II[e] Ep. canonique;

La lettre 217 (3), de l'an 375, III[e] Ep. canonique.

Pour les canonistes, ces trois lettres forment un tout, partagé en 85 canons (16 dans la première, 34 dans la deuxième, 35 dans la troisième). Je suivrai cette méthode et me contenterai de citer le

(1) *P. G.* t. XXXII, col. 663 sq.
(2) *P. G.*, *Ibid.*, col. 715 sq.
(3) *P. G.*, *Ibid.*, col. 794 sq.

numéro du canon (selon l'édition de Pitra) (1), sans désigner l'Épître.

Un très grand nombre de ces canons se rapportent au mariage, et plusieurs traitent directement du divorce, au point de vue qui nous occupe. Ce sont surtout les canons 9, 21, 22, 35, 46, 48, 58, 59, 77. Plusieurs sont clairs par eux-mêmes; d'autres ont besoin d'explication. Il faut les citer tous pour donner une idée exacte de la doctrine canonique de saint Basile. Cependant, l'ordre historique n'est pas de rigueur. Ce ne sera pas en fausser le sens que de commencer par les plus clairs, afin de faire bénéficier les autres des renseignements qu'ils nous fournissent. Le plus important de tous et le plus ancien, le canon 9, est aussi celui qui offre le plus de difficultés. Je ne l'aborderai qu'après avoir étudié, en guise d'introduction, la répartition des peines, d'après les canons 21, 22, 58, 59 et 77.

En Orient, au ivᵉ siècle, la pénitence canonique comprenait quatre degrés par lesquels le pécheur devait passer avant d'être réconcilié et admis à la communion. Il était tour à tour *pleurant,* à la porte de l'église; *écoutant,* dans le vestibule; *prosterné,* avec les catéchumènes; *consistant,* avec les fidèles. Il n'y a pas lieu d'insister dans le détail sur le temps passé dans chaque catégorie. C'est la durée totale de la peine qui nous intéresse.

Le canon 58 (2) fixe à quinze ans la peine de l'*adultère.* Le 59ᵉ (3), qui lui correspond, en impose sept au *fornicateur,* tandis que le canon 22 (4) se contente de quatre ans pour la même faute. On s'est demandé pourquoi ces différences de peines, quatre ans et sept ans, pour la même fornication. L'explication communément admise depuis Aristène, et qui paraît certaine, est que saint Basile reconnaît deux sortes de fornications : l'une, simple, est le péché commis par des personnes non mariées; l'autre, grave, est le péché du mari infidèle qui a des relations coupables avec une personne non mariée. Ce dernier cas est celui que les moralistes modernes appellent l'adultère simple. Pour saint Basile, ce péché n'est pas classé dans l'adultère mais dans la fornication, dont il constitue une espèce plus grave.

Et en effet, voici le cas proposé par le canon 77 (5): « Celui qui

(1) Pitra, *Juris,* t. I, p. 576-601.

(2) Pitra, *loc. cit.*, p. 596 : « Ὁ μοιχεύσας ἐς ιε' ἔτεσιν ἀκοινώνοιτος ἔσται τῶν ἡγιασμάτων... » Suit le détail.

(3) Pitra, *loc. cit.*, p. 596 : « Ὁ πόρνος ἐν ἑπτὰ ἔτεσιν ἀκοινώνοιτος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων... »

(4) Pitra, *loc. cit.*, p. 589 : « Ἐστὶ δὲ ἐν τέσσαρσιν ἔτεσιν ὡρισμένη τοῖς πορνεύουσιν ἡ ἐπιτίμησις... »

(5) Pitra, *loc. cit.*, p. 599 : « Ὁ μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν γυναῖκα καὶ ἑτέραν ἀγόμενος, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν, τῷ τοῖς μοιχείας ὑποκεῖται κρίματι· κεκανόνισται δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν... »

abandonne sa femme légitime et en épouse une autre, dit-il, est bien condamné comme adultère par le Seigneur; mais nos Pères ont réglé que ceux qui commettent ce péché doivent être « pleurants » un an, « écoutants » deux ans, « prosternés » trois ans, « consistants » la septième année et être ensuite reçus à la communion s'ils se sont repentis avec larmes. » Sept ans seulement de pénitence canonique sont donc imposés à un péché qui est puni moins sévèrement par les Pères que par l'Evangile. Quel est ce péché? C'est l'adultère commis par celui qui se remarie après avoir quitté sans raison, c'est-à-dire hors le cas d'adultère, sa femme légitime. S'il s'agissait du mari séparé de sa femme coupable, le texte ne dirait pas : *celui qui abandonne* (καταλιμπάνων), mais *celui qui renvoie* (ἀπολύσας, comme dans l'Evangile, ou ἀποπέμψας, comme au canon 21). Les moines de Saint-Maur qui ont édité les œuvres de saint Basile (1) trouvent, en faveur de ce sens, un autre argument dans les termes qui désignent la femme : « Celui qui abandonne la femme qui lui est unie légitimement » (τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν). S'il s'agissait d'une femme adultère, elle ne serait pas appelée légitime, disent-ils, car saint Basile oblige le mari à s'en séparer, ce qui suppose qu'il ne la considère plus comme légitime après son péché. Nous verrons plus tard, en expliquant le canon 9, que cette affirmation est exagérée et manque de fondement. Il est évident, comme le font remarquer les Mauristes (2), que le mari coupable a l'obligation de reprendre sa femme innocente et de renvoyer sa complice avant de commencer sa peine. Et il doit s'estimer heureux; il est traité avec indulgence : il a commis un véritable adultère, et il n'est puni que comme les fornicateurs, dont le canon 59 fixe la peine à sept ans. (Il n'y a pas lieu d'insister sur une petite divergence de détail entre ces deux canons dans la distribution des degrés de la pénitence ; c'est le chiffre global qui importe.)

Le canon 21 présente un cas analogue de condescendance vis-à-vis du mari coupable :

« Si un homme marié ne se contente pas de son mariage et tombe

(1) *P. G.*, t. XXXII, col. 803, n. 29.

(2) PITRA, *loc. cit.*, p. 588 : « Εἰ ἀνὴρ γυναικὶ συνοικῶν, ἐπειδὰν μὴ ἀρκεσθεὶς τῷ γάμῳ, εἰς πορνείαν ἐκπέσῃ, πόρνον κρίνομεν τὸν τοιοῦτον καὶ, πλεῖον αὐτὸν παρατείνομεν ἐν τοῖς ἐπιτημίοις, οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα τῷ τῆς μοιχείας αὐτὸν ὑπαγαγεῖν ἐγκλήματι, ἐὰν εἰς ἐλευθέραν γάμου ἡ ἁμαρτία γένηται· διότι ἡ μοιχαλίς μὲν, μιαινομένη, φησὶ, μιανθήσεται, καὶ οὐκ ἀναστρέψει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς· καὶ ὁ κατέχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ὁ μέντοι πορνεύσας οὐκ ἀποκλεισθήσεται τῆς πρὸς γυναίκα αὐτοῦ συνοικήσεως, ὥστε ἡ μεν γυνὴ ἐπανιόντα ἀπὸ πορνείας τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται· ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μιανθεῖσαν τῶν οἴκων αὐτοῦ ἀποπέμψει. Καὶ τούτων ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε. »

dans l'inconduite, nous le condamnons comme fornicateur et nous lui imposons de plus longues peines (qu'au simple fornicateur); nous n'avons cependant pas de canon pour le soumettre (à la peine) du crime d'adultère, si c'est avec une femme non mariée qu'il a péché. L'Ecriture dit bien, en effet, de l'adultère : « Elle sera impure et ne reviendra pas vers son mari. » (*Jer.* III, 1), et encore : « Garder une adultère est d'un fou et d'un impie. » (*Prov.* XVIII, 22); par contre, elle n'interdit pas au mari fornicateur de vivre avec sa femme. Ainsi, la femme devra recevoir son mari après son péché, et le mari chassera sa femme de chez lui si elle a été souillée. Bien que la raison n'en soit pas facile à donner, telle est la coutume qui a prévalu. » (1)

Le cas posé ici n'est pas tout à fait identique à celui du canon 77. Là, il était question du mari qui *quitte* sa femme sans raison, pour se remarier, et ici, du mari qui, sans se séparer de sa femme, vit dans l'inconduite avec une autre. D'un côté comme de l'autre, il y a adultère, d'après l'Évangile, et c'est la peine des fornicateurs qui est imposée. Sa peine est cependant plus longue que celle du fornicateur simple. Mais ce n'est pas seulement sur la *peine* que le mari infidèle jouit d'un traitement de faveur, en vertu de la coutume ou des décisions des Pères. Il est aussi avantagé au point de vue de la *séparation*. Le Christ autorise la séparation (simple) des époux dans le cas d'adultère (*Matth.* XIX, 9), mais il ne l'impose pas. Plus sévères que lui, certaines Eglises anciennes firent une obligation au mari innocent de renvoyer sa femme infidèle, tandis que la femme innocente pouvait et même devait garder son mari coupable.

Il y avait là une inégalité flagrante qui n'est ni selon la lettre, ni selon l'esprit de la loi évangélique, mais que les circonstances expliquent. Il faut y reconnaître, sans aucun doute, l'influence de la loi civile. Elle faisait au mari une situation si avantageuse que les Pères, chargés de faire observer les lois évangéliques, ont estimé prudent ou nécessaire de faire en sa faveur quelque exception, en certains cas déterminés. On s'explique de même que, pour le renvoi de la femme adultère par son mari, renvoi permis mais non imposé par Jésus-Christ, l'Eglise, craignant de heurter les préjugés tant des convertis que des païens eux-mêmes habitués à plus de rigueur sur ce point, ait maintenu un usage qui, de soi, n'est pas contraire à la parole du Christ. Je laisse aux historiens le soin d'ajouter à ce motif d'ordre juridique d'autres causes qui appelaient ces ménagements. Ils en trouve-

(1) PITRA, *loc. cit. Ibid.*

ront de nombreuses, en particulier, dans la situation très délicate que créa à l'Église, au IVe siècle, l'entrée en masse dans son sein de païens à demi convertis, qui, pour avoir reçu le baptême, n'avaient pas perdu toutes leurs habitudes passées, et qu'il fallait ne pas décourager par des exigences au-dessus de leurs forces. Ce n'est que progressivement qu'on pouvait laisser tomber sur ces épaules délicates tout le poids de la croix du Christ. Si la femme coupable ne bénéficiait pas des mêmes adoucissements, c'est sans doute qu'elle était dans l'ensemble mieux disposée et plus soumise, ou plutôt parce que les mœurs de l'époque comprenaient mieux la gravité de sa faute et se prêtaient à l'application rigoureuse de la peine établie.

Il importe cependant de bien noter que l'indulgence de l'Eglise de Césarée, d'après les canons cités plus haut, ne porte que sur le *côté extérieur* de la discipline, pénitence ou séparation. Rien n'y prouve que saint Basile autorisait et reconnaissait comme valide le second mariage des époux séparés et, par conséquent, qu'il admettait la rupture complète du lien conjugal par la faute de l'un des conjoints. L'indulgence est toute d'ordre canonique et pénitentiel.

C'est d'après ces principes que doit être interprété le canon 9. Il ne contient rien de plus, ainsi que je vais essayer de le montrer.

*
* *

Canon 9. En voici le texte intégral. J'ai cru devoir, pour orienter le lecteur, ajouter la division en paragraphes et quelques mots entre parenthèses, dont la raison ou est évidente, ou sera donnée en son temps : (1)

« Le précepte du Seigneur — cela découle de sa nature même

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 582 : « Ἡ δὲ τοῦ κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἄνδρασι καὶ γυναιξὶν ἁρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμου ἐξίστασθαι, παρεκτὸς λόγου πορνείας. Ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει· ἀλλὰ ἐπὶ μὲν τῶν γυναικῶν πολλὴν εὑρίσκομεν ἀκριβολογίαν, τοῦ μὲν ἀποστόλου λέγοντος, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστι· τοῦ δὲ Ἱερεμιόυ ὅτι ἐὰν γένηται γυνὴ ἀνδρί ἑτέρῳ, οὐκ ἐπιστρέψει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς, ἀλλὰ μιαινομένη μιανθήσεται. Καὶ παλιν. Ὁ ἔχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ἡ δε συνήθεια καὶ μοιχεύοντας αὔδρας καὶ ἐν πορνείαις ὄντας κατέχεσθαι ὑπὸ γυναικῶν προστάσσει· ὥστε ἡ τῷ ἀφειμένῳ ἀνδρὶ συνοικοῦσα, οὐκ οἶδα εἰ δύναται μοιχαλὶς χρηματίζειν· τὸ γὰρ ἔγκλημα ἐνταῦθα τῆς ἀπολυσάσης τὸν ἄνδρα ἅπτεται, κατὰ ποίαν αἰτιάν ἀπέστη τοῦ γάμου· εἴτε γὰρ τυπτομένη μὴ φέρουσα τὰς πληγὰς, ὑπομένειν ἐχρῆν μάλλον ἢ διαζευχθῆναι τοῦ συνοικοῦντος· εἴτε τὴν εἰς τὰ χρήματα ζημίαν μὴ φέρουσα, οὐδὲ αὕτη ἡ πρόφασις ἀξιόλογος. Εἰ δὲ διὰ τὸ ἐν πορνεία αὐτὸν ζῆν, οὐκ ἔχομεν τοῦτο ἐν τῇ συνηθείᾳ τῇ ἐκκλησιαστικῇ τὸ παρατήρημα, ἀλλὰ καὶ ἀπίστου ἀνδρὸς χωρίζεσθαι οὐ προσετάχθη γυνὴ ἀλλὰ παραμένειν· διὰ τὸ ἄδηλον τῆς ἐκβασεως. Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; (a) ὥστε ἡ καταλιποῦσα, μοιχαλίς, εἰ ἐπ' αλλον ἦλθεν ἄνδρα. Ὁ δὲ καταλειφθεὶς συγγνωστός ἐστι, καὶ ἡ συνοικοῦσα τῷ τοιούτῳ οὐ κατακρίνεται. Εἰ μέντοι ὁ ἀνὴρ ἀποστὰς τῆς γυναικός, ἐπ' ἄλλην ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχός, διότι ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ, μοιχαλίς διότι ἀλλότριον ἄνδρα πρὸς ἑαυτήν μετέστησεν. »

(κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἐννοίας), s'applique également aux hommes et aux femmes : il ne leur est pas permis de rompre le mariage, hors le cas d'adultère.

« Autre cependant est la coutume. Au sujet des femmes (adultères), nous avons des ordres précis ; car l'Apôtre déclare : « Celui qui s'attache à la femme adultère est un seul corps avec elle. » (*I Cor.* VI, 16) ; et Jérémie : « Elle ne reviendra pas vers son mari, la femme qui aura eu commerce avec un autre, mais elle sera impure. » (*Jer.* III, 1) ; et ailleurs (l'Écriture ajoute) : « Garder une femme adultère est d'un fou et d'un insensé. » (*Prov.* XVIII, 22.)

« Pour ce qui est, au contraire, des maris adultères, la coutume ordonne aux femmes de les garder, même s'ils persistent dans leur fornication ; au point que si l'un d'eux est abandonné, je ne sais si l'on peut traiter d'adultère la femme qui ensuite s'unit à lui. Le coupable, en effet, ici, c'est la femme. Pour quel motif s'est-elle éloignée ? Était-elle battue et ne pouvait-elle endurer les coups ? Elle devait les supporter plutôt que de se séparer de son conjoint. Subissait-elle dans sa fortune des dommages qu'elle n'a pu tolérer ? L'excuse est encore insuffisante. Même si cet homme s'adonnait à la fornication, nous n'avons pas, dans la coutume de l'Église, cette observance (παρατήρημα). L'infidélité même du mari païen n'est pas donnée comme motif de départ de la femme, qui a, au contraire, le devoir de rester, mais uniquement l'incertitude touchant le résultat : « Car, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? » (*I Cor.* VII, 17.) (*a*). Ainsi, la femme qui se retire est adultère si elle se remarie ; le mari abandonné est excusable (s'il se remarie), et la femme qui vit avec lui n'est pas condamnée.

« Cependant, si le mari se sépare de sa femme et s'il en épouse une autre, il est lui-même adultère, car il fait commettre l'adultère à sa femme légitime ; et celle qui vit avec lui est aussi adultère pour avoir attiré à elle le mari d'une autre. »

Une analyse de ce canon s'impose avant tout.

(*a*) *Mot à mot* : « La femme n'a pas reçu l'ordre de se séparer de son mari infidèle, mais celui de rester avec lui, à cause de l'incertitude du résultat. Car, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari ? » La fin de la phrase ainsi traduite n'a pas de sens. Elle dit le contraire de ce que veut prouver saint Basile, ou elle donne au texte de l'Épître aux Corinthiens un sens opposé à celui que lui donne saint Paul. Sans recourir à l'expédient trop commode d'une erreur de copiste ou d'une ligne oubliée, on peut lui trouver un sens acceptable en mettant une séparation après παραμένειν, comme le fait Pitra, et en répétant, devant la seconde partie de la proposition, le verbe de la première : ἀλλὰ χωρίζεσθαι προσετάχθη διὰ τὸ ἄδηλον...

C'est le sens que j'ai adopté dans ma traduction. Du reste, cette phrase n'a qu'un rôle accessoire dans l'ensemble du canon.

On y remarque d'abord une sorte d'*introduction* que j'appellerai théologique, où est posée en principe, d'après l'Évangile, l'égalité de condition des époux au point de vue de la séparation. Après ce préambule commence le canon proprement dit, l'*exposé disciplinaire*. Il comprend trois parties :

1. Défense pour le mari de vivre avec sa femme adultère, mais obligation de la renvoyer, d'après l'Écriture;

2. Obligation pour la femme de garder son mari adultère, même s'il est brutal, dissipateur ou débauché; rien, dans l'Écriture ou la pratique de l'Église, n'autorise ce départ, si bien que la femme innocente qui se retirerait et se remarierait serait punie comme adultère, tandis que le mari coupable et abandonné qui se remarierait ne serait pas traité comme adultère pour cela;

3. Défense au mari de se remarier, sous peine d'adultère, s'il se sépare de sa femme.

Certains auteurs, Palmieri (1), Souarn (2), entre autres, entendent la dernière phrase de tout mari qui se sépare de sa femme, innocente ou adultère. Ils y trouvent ainsi un argument facile en faveur du maintien absolu du lien conjugal et la réponse aux difficultés que les phrases précédentes ont soulevées. Cette explication paraît la vraie. Cependant, elle prête le flanc à des objections sérieuses qui lui enlèvent une partie de sa valeur. En effet, lorsqu'il s'agit d'une femme adultère, saint Basile ordonne au mari, au début du canon, de s'en séparer; comment peut-il le lui reprocher à la fin du même canon, en l'accusant « de la rendre adultère », c'est-à-dire de l'exposer à pécher (διότι ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι). Αὐτὴν désigne certainement la femme légitime, car ce mot est opposé à ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ qui désigne sa complice. De plus, ces mots sont empruntés à saint Matthieu (v, 32), où ils se rapportent certainement à l'abandon de la femme innocente, puisque le sens de la proposition est restreint par παρεκτὸς λόγου πορνείας. On dit bien que, dans tout le canon 9, il est question d'adultère; mais on répond : il est question d'adultère, soit du mari, soit de la femme, mais non pas partout d'adultère de la femme. Toute la deuxième partie, par exemple, est consacrée surtout à exposer ce que doit faire la femme innocente en cas d'adultère de son mari. Il peut en être de même de la troisième. Ces raisons n'enlèvent pas toute probabilité à l'interprétation large qui voit, dans la dernière phrase,

(1) Palmieri, *De Matrim. christ.* Roma, 1897, p. 169.
(2) Souarn, art. « Adultère », dans *Dict. theol. cath.*

la condamnation de tout nouveau mariage du mari. Elle paraît seule admissible, mais il faut le prouver. Le texte n'y suffit pas. A plus forte raison, ne suffit-il pas à résoudre les problèmes multiples que pose le canon.

*
* *

Notre premier soin doit être de déterminer la nature de la *coutume*, συνήθεια, au nom de laquelle parle saint Basile. Beaucoup d'auteurs ont cru qu'il suivait ici la loi civile. Les mauristes l'affirment (1); Pitra (2) l'accepte aussi, et d'autres après lui. A priori, cela n'est pas impossible. Mais il est évident qu'une telle assertion doit être démontrée et ne peut être admise à la légère. Les Épîtres canoniques ne sont pas un commentaire civil de lois impériales, mais un exposé de règles ecclésiastiques. Et si brusquement on prétend qu'elles quittent le terrain qui est le leur pour faire une incursion sur le territoire voisin, on a le devoir d'établir solidement ces manières de voir. Les orthodoxes, qui volontiers confondent loi civile et loi religieuse, sont portés à prêter aux Pères du IVe siècle des habitudes qui sont d'un autre âge. Certains catholiques ont, dans le cas présent, admis que saint Basile abandonnait le point de vue ecclésiastique, parce que certains mots du canon leur paraissent mal sonnants. Mais, d'un côté comme de l'autre, ces raisons sont insuffisantes.

Je ne crois pas qu'on puisse prouver que saint Basile suit, ici, la loi civile. Tout indique, au contraire, qu'il s'agit bien d'une coutume de l'Église, ou, pour le moins, d'une Église particulière. — 1. Il n'existe pas, dans le canon, la moindre mention de la loi civile ni d'une autorité civile quelconque. Au contraire, la coutume est formellement appelée « ecclésiastique » (au milieu du canon). — 2. Les raisons par lesquelles elle est justifiée sont tirées non des lois ou Constitutions impériales, mais de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, ou des Pères. — 3. Le contenu, malgré un certain nombre de points de contact, contient des divergences importantes, en particulier en ce qui concerne la femme, qui n'est jamais autorisée à se séparer, dans saint Basile, tandis que la loi civile, la Constitution de 331, par exemple, le lui reconnaît formellement. — 4. Dans la même lettre, le canon 4 établit la peine des trigames d'après une coutume qui est certainement ecclésiastique, l'autorité civile n'ayant jamais légiféré sur la question.

(1) *P. G.*, t. XXXII, col. 674, n. 64.
(2) PITRA, *loc. cit.*, p. 614, n. 11.

Il n'est pas admissible que saint Basile désigne tour à tour par le même mot, sans le moindre avertissement, tantôt une coutume civile, tantôt une coutume ecclésiastique. C'est la même qui est désignée partout. Je ne prétends pas, d'ailleurs, qu'il n'y ait pas de rapports de ressemblance entre les deux. J'affirme seulement que saint Basile ne se réfère pas directement à l'autorité d'une loi civile, mais à celle d'un usage ecclésiastique, qui a pu subir et a subi l'influence de l'autre, nous avons vu tout à l'heure de quelle manière et jusqu'à quel point.

Sur quoi porte cette coutume? Aucun doute possible sur ce point : elle détermine les règles à suivre au sujet de la séparation des époux en cas d'infidélité de l'un d'eux : obligation pour le mari innocent de renvoyer sa femme adultère; défense à la femme innocente de renvoyer son mari adultère. C'est exactement la doctrine que nous avons vue exposée dans le canon 21. Cependant les termes dont se sert ici saint Basile posent un problème très grave, celui de l'indissolubilité du lien conjugal. Ils semblent supposer que la séparation en question est totale, complète et autorise un nouveau mariage de l'un des conjoints. Deux phrases surtout sont à étudier de près.

Après avoir défendu à la femme de se séparer de son mari, même coupable, il ajoute : « De sorte que, si un mari est abandonné, *je ne sais* si l'on peut traiter d'adultère la femme qui vit avec lui » ; et plus bas : « de sorte que celle qui se retire est adultère si elle se remarie ; mais celui qui a été abandonné est excusable (συγγνωστός), et la femme qui vit avec lui n'est pas condamnée (οὐ κατακρίνεται) ».

Je me contente de signaler, sans y insister, que ces deux propositions ne sont pas mises directement en rapport avec la coutume, mais qu'elles en sont séparées par un ὥστε, annonçant une déduction, une sorte de conclusion personnelle. On aura remarqué aussi que, à la différence de ce qui précède, l'affirmation est ici hésitante. La première phrase est précédée d'un « je ne sais » qui rejaillit aussi sur la deuxième et leur enlève une certaine partie de leur poids. Mais oublions pour le moment ces détails, et ne retenons que la deuxième phrase, qui est formelle et explicite. Que dit-elle exactement?

A première vue, il semble qu'elle n'a qu'un seul sens, celui-ci : « Le mari abandonné est libre de se remarier, et sa nouvelle compagne n'est pas adultère, mais légitime. »

Cependant, si l'on veut bien y regarder de près, on verra qu'un deuxième sens est possible, celui-ci : ce mari ne peut pas être puni comme adultère; la femme non plus ne peut pas l'être (parce qu'il n'y a pas de canons qui les atteignent dans ce cas).

Et non seulement ce second sens est possible, mais il est le vrai, le seul que l'on puisse avec certitude tirer du texte de saint Basile, le seul acceptable dans le cas présent. Voici un certain nombre de raisons qui l'insinuent ou qui le prouvent :

1. Les *termes*, pris dans leur rigueur, ne disent pas ce qu'en extrait la première traduction ; ils insinuent au contraire fortement la seconde. Excusable, συγγνωστός, signifie digne d'indulgence et s'emploie non d'une bonne action ni même d'une action entièrement libre et indifférente, mais d'une action mauvaise en soi et défendue ; on dit qu'une faute est excusable, qu'un crime est excusable ; mais ce qui est permis n'a pas besoin d'excuse. Du reste, saint Basile marque bien sa pensée quand, cherchant un synonyme à excusable, il ne dit pas de la femme : elle est libre ; elle est autorisée, mais : elle n'est pas condamnée. Les termes donc, pris en eux-mêmes, supposent l'interdiction du second mariage plutôt que la liberté.

2. L'*objet propre*, premier et immédiat des Lettres canoniques, est de déterminer les peines dues à certains péchés et les cas pratiques dans lesquels elles sont infligeables. Ce ne sont ni des cas de conscience de morale ni des réponses théologiques. Elles ne s'occupent pas de toutes les fautes, ni même des plus graves en soi, mais de certaines jugées spécialement dignes de châtiment. On ne peut donc rien fonder sur leur silence. Quant à ce qu'elles expriment, il faut l'interpréter d'abord dans un sens pénal, et l'on n'en peut sortir que si l'auteur y indique, au moins indirectement, son intention de généraliser la question.

3. La *partie du canon* qui nous intéresse est spécialement canonique, et en particulier la *phrase* que nous étudions : la femme est déclarée adultère si elle se remarie ; le mari ne l'est pas dans le même cas. Il est inadmissible que saint Basile parle ici du point de vue moral ou théologique, puisqu'il vient de déclarer que, d'après l'Évangile, les époux sont égaux ; la différence ne peut exister qu'au point de vue canonique, c'est-à-dire pénal ; c'est de la peine qu'il *excuse* le second mariage. D'ailleurs, comment la femme qui se retire peut-elle être adultère en se remariant sans que la réciproque soit vraie ? L'adultère suppose des liens, et des liens mutuels. Si la femme est liée, son conjoint l'est également. Comment peut-il être excusé de se remarier ? L'excuse ne porte pas sur le second mariage lui-même, mais sur la peine qu'il mérite.

4. Le canon 46 (1) fournit, en faveur du second sens, un argument qui paraît décisif. Il est ainsi conçu : « Celle qui a épousé, par igno-

(1) Pitra, *loc. cit.*, p. 594.

rance, un homme, qui a été abandonné pour un temps par sa femme légitime, et qui a été ensuite renvoyée à cause du retour de celle-ci *a bien commis une fornication,* mais sans le savoir. On ne lui interdira donc pas de se remarier. Elle fera mieux cependant de s'en abstenir. » Nous trouvons ici exactement le cas qui nous intéresse : un mari abandonné par sa femme. Celle qui s'unit ensuite à lui est déclarée coupable de fornication, bien qu'elle soit excusée, par son ignorance, de toute faute formelle. Son complice l'est donc également et sans excuse, sauf l'excuse de la peine d'adultère, en vertu de la coutume. On peut, il est vrai, objecter que le mari est ici abandonné *ad tempus* et que le cas est différent ; mais cette circonstance n'en modifie pas la substance. Le retour de la femme a montré que son départ était passager, mais ce n'est pas ce retour qui a rendu irrégulière la situation du nouveau mariage. Le péché existait parce que le lien persistait. Le mari n'était donc pas délié par le départ de sa femme.

5. C'est admettre une *contradiction* formelle chez saint Basile que d'accepter le premier sens. Saint Basile n'était pas exempt d'erreur ; il aurait pu se tromper sur un point particulier, ainsi que cela est arrivé de fait à plusieurs Pères. Mais il est plus difficile d'accepter qu'il se soit contredit expressément sur un point de l'importance de celui-ci, et l'on ne doit s'y résoudre que devant l'évidence, sur des textes d'une clarté telle que le doute soit impossible. Nous avons vu plus haut sa pensée précise et nette sur le second mariage en cas de séparation. Cela nous oblige à choisir ici, entre deux sens acceptables, celui qui est conforme à cette pensée, c'est-à-dire le deuxième.

6. Enfin, cette interprétation est *confirmée* par la comparaison avec ce qui se faisait en Occident, à la même époque, au sujet d'un cas à peine différent que nous allons aborder dans un instant. Nous y voyons le concile d'Elvire, vers l'an 300, dans son canon 9 (1), défendre strictement à la femme de se remarier sous peine d'excommunication. Par contre, quelques années plus tard, en 314, le concile d'Arles, appelé à statuer sur la conduite des fidèles jeunes qui, du vivant de leur compagne adultère dont ils sont séparés, contractent une seconde union, n'ose les frapper d'excommunication ; il déclare ce mariage interdit, mais, sans fixer de peine, il demande seulement que, « autant qu'il est possible, on leur conseille de s'en abstenir » (canon 10) (2).

(1) Héfèle-Leclercq, t. I, p. 227.
(2) *Ibid.*, p. 287.

Et nous voilà, comme tout naturellement, ramenés au « je ne sais » (οὐκ οἶδα), par lequel saint Basile aborde, dans notre texte, la question du second mariage. Il signifie sans doute : je ne connais pas de canons qui s'appliquent à ce cas. Mais il rappelle plus encore, par l'indécision qu'il trahit, la compatissante condescendance des Pères du concile d'Arles.

De toutes ces raisons, je conclus que, sans approuver le second mariage du mari abandonné, saint Basile se montre indulgent pour lui, et, en vertu d'un usage établi dans son Église, suspend l'application des canons pénitentiels qui les frappent d'adultère. Est-ce à dire qu'il le dispense de toute peine canonique, et qu'il le reçoive à la communion de l'Église dès qu'il a renvoyé sa complice ? Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une telle concession, il n'est pas prouvé qu'elle ait existé de fait. On ne peut s'appuyer pour l'établir sur le canon 35, qui ne s'applique pas à ce cas. Il dit bien : « Dans le cas du mari abandonné par sa femme, il faut considérer la cause de cet abandon ; s'il est avéré qu'elle était partie sans raison, le mari est excusable ; elle, au contraire, doit être punie. L'excuse donne au mari le droit de communier à l'église. (1) » Il ne peut être question ici de la séparation suivie d'un nouveau mariage : le canon 46, cité plus haut, qui accuse la femme de fornication dans ce cas, s'y oppose absolument. D'ailleurs, le mari abandonné qui contracte une nouvelle union serait au moins soumis à la peine des digames. Puisqu'il est reçu immédiatement à la communion de l'Église, il ne s'agit ici que de séparation simple des époux. Rien ne s'oppose donc à ce que, dans le cas du canon 9, le mari abandonné et excusé d'adultère soit cependant frappé des peines imposées au fornicateur.

*
* *

Il faut rapprocher du cas que nous venons d'étudier, *celui du mari innocent séparé de sa femme coupable,* et conclure que lui aussi était exempt de la peine canonique des adultères s'il se remariait. Si le mari coupable, abandonné par sa femme, en était exempt, on ne pouvait se montrer plus sévère pour un innocent justement séparé de sa compagne. L'obligation qui était faite à ce dernier de la renvoyer militait encore en sa faveur. Comme il arrive souvent, cette sévérité excessive sur un point de discipline devait trouver son contrepoids

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 592 : « Ἐπὶ δὲ τοῦ καταλειφθέντος ἀνδρὸς ὑπό τῆς γυναικός, τὴν αἰτιάν χρὴ σκοπεῖν τῆς ἐγκαταλείψεως. Κἂν φανῇ ἀλόγως ἀναχωρήσασα, ὁ μὲν συγγνώμης ἐστίν ἄξιος, ἡ δὲ ἐπιτιμίου· ἡ δὲ συγγνώμη τούτῳ πρὸς τὸ κοινωνεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ δοθήσεται. »

dans l'adoucissement d'un autre. En condamnant le mari innocent à se séparer de sa femme, on se mettait presque dans l'obligation morale de lui imposer une pénitence moindre s'il succombait à la tentation d'en prendre une autre, surtout s'il était jeune.

Peut-on aller plus loin et affirmer que saint Basile autorise le mari divorcé pour cause d'adultère à contracter un nouveau mariage légitime? Rien ne le prouve. Ceux qui l'ont prétendu, les canonistes orthodoxes du moyen âge, et, parmi les catholiques, les éditeurs des œuvres de saint Basile (1) suivis par quelques auteurs modernes, n'ont apporté en faveur de leur dire que des présomptions vagues alors qu'on est en droit d'attendre, pour une assertion de cette importance, des preuves solidement établies. Que nous dit-on?

1. De ce que la *loi romaine* considérait le mariage comme annulé par l'adultère de la femme, et de ce que saint Basile la suit dans le cas en imposant la séparation au mari innocent, on conclut qu'il pense de même. Mais je nie que saint Basile suive la loi civile; il suit la coutume, ce qui est différent, même si elle est influencée par la loi. Les textes qu'il allègue sont empruntés non aux jurisconsultes, mais à l'Écriture.

2. Ces *textes scripturaires* eux-mêmes ne prouvent pas que saint Basile tienne le premier mariage pour annulé, mais seulement qu'il fait au mari innocent un devoir de renvoyer sa femme coupable. (Je n'examinerai pas ici la force démonstrative des textes cités; elle est pour le moins douteuse. Je les prends comme simples témoins de la pensée de saint Basile.)

3. Mais *pourquoi impose-t-il* cette obligation, sinon parce que, pour lui, le mariage est nul? Il l'accepte, dit-il, parce que c'est la coutume. Soit. Mais pourquoi accepte-t-il cette coutume sinon parce que, pour lui, il n'y a plus de vrai lien entre les deux anciens époux?

Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait que l'annulation du mariage fût la *seule* raison qui ait pu incliner saint Basile à admettre l'obligation de renvoyer la femme adultère. Mais cela est faux. Il en est d'autres et d'aussi fortes. Je viens d'en exposer quelques-unes; elles ne sont pas les seules; on peut en trouver encore. Tant qu'on n'a pas établi qu'elles sont toutes insuffisantes et que seule la dissolution complète du premier mariage a pu justifier la décision de saint Basile, on n'a rien prouvé.

4. Enfin, on *a comparé* le cas actuel à celui qui a été étudié précé-

(1) *P. G.*, t. XXXII, col. 803, n. 29.

demment du mari abandonné par sa femme. Là, dit-on, saint Basile autorise le second mariage; à plus forte raison doit-il l'admettre ici. J'ai établi plus haut ce qu'il faut en penser. Je nie qu'il l'autorise, du moins, on ne peut le prouver; il ne le punit pas comme adultère, ce qui est différent. Il agit de même pour le mari qui a renvoyé sa femme adultère; on ne peut rien prouver de plus.

Ainsi, un fait reste acquis et certain : on ne peut affirmer que saint Basile, dans ses Lettres canoniques, permette au mari divorcé de contracter un second mariage, licite et légitime devant l'Église, du vivant de sa femme. Ils s'abstient seulement de le punir comme il le mérite dans certains cas, ce qui ne constitue pas une approbation implicite, mais est une simple tolérance.

Concède-t-il à la femme ce qu'il refuse au mari? C'est la dernière question qui nous reste à étudier.

*
* *

On pourrait répondre à priori que la femme, dont l'infidélité est traitée par saint Basile dans toute sa rigueur, ne sera évidemment pas plus favorisée que son mari, qui bénéficie parfois d'une grande indulgence, et si le second mariage est refusé au mari divorcé du vivant de sa femme, à plus forte raison le sera-t-il à la femme divorcée du vivant de son mari. Il vaut la peine cependant d'entrer dans le détail des décisions prises à son sujet.

Supposons d'abord la femme *innocente*. La question du second mariage se pose pour elle dans deux cas : 1° elle est séparée de son mari, parce que celui-ci entretenait des relations coupables, ou pour une autre raison sérieuse et qu'*elle l'a abandonné;* elle ne peut se remarier sans commettre un adultère (can. 9), à plus forte raison en serait-il de même si elle s'était retirée sans motif; 2° elle est séparée de son mari parce que *celui-ci l'a abandonnée :* elle ne peut pas se remarier non plus. Le cas est posé et résolu par le canon 48, ainsi conçu : « La femme abandonnée par son mari doit, à mon avis, rester dans la continence. Le Seigneur a dit en effet : *Celui qui abandonne sa femme, hors le cas d'adultère*, la rend adultère (*Matth.*, V, 32); s'il l'appelle adultère, c'est qu'il exclut son union avec un autre homme. Comment serait-il coupable de causer l'adultère si la femme ne l'est pas (en se remariant), quand le Seigneur l'appelle adultère si elle s'unit à un autre? » (1)

---

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 594 : « Ἡ δὲ ἐγκαταλειφθεῖσα παρὰ τοῦ ἀνδρός, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, μένειν ὀφείλει. Εἰ γάρ ὁ Κύριος εἶπεν ὅτι Ἐάν τις καταλίπῃ γυναῖκα ἐκτὸς λόγου πορνείας

Voilà une exégèse très fine et irréprochable. Mais à qui ce canon interdit-il de se remarier? Palmieri pense qu'il s'agit de la femme adultère renvoyée. Je ne crois pas qu'on puisse le prouver. Tout indique plutôt le contraire : 1° le *choix du texte évangélique;* si saint Basile avait eu en vue la femme renvoyée, il aurait dû alléguer le passage suivant, *qui dimissam duxerit*, qui n'est pas restreint comme l'est celui qu'il cite par *excepta fornicationis causa;* 2° Tout le *raisonnement* porte sur la culpabilité du mari qui n'existe pas dans le renvoi de l'adultère; 3° enfin le *canon 9*, dans la partie qui traite de la femme adultère, parle sur un autre ton que celui-ci : là-bas, saint Basile trouve dans l'Écriture des ordres précis et fermes; ici, il n'en déduit la doctrine que par un raisonnement et il la propose comme son avis.

Il n'est donc pas prouvé ni probable que le canon 48 règle la conduite de l'adultère, et une argumentation qui supposerait ce sens manquerait de solidité. On n'en peut tirer avec certitude que la défense faite à la femme innocente et abandonnée par son mari de contracter une nouvelle union.

Il reste le cas de la *femme adultère*. Elle peut être renvoyée, d'après l'Évangile; elle doit l'être, d'après la coutume que suit saint Basile. Peut-elle, une fois séparée, contracter une nouvelle union légitime et reconnue comme telle par l'Église? Poser la question en ces termes (et c'est ainsi qu'elle se pose), c'est la résoudre. On ne peut douter un instant qu'il ne refuse à la femme coupable ce qu'il refuse à l'innocente. Les textes cités au canon 9 le prouvent assez : « Celui qui s'attache à la femme adultère est un seul corps avec elle », c'est-à-dire est adultère comme elle. Sans doute, cette affirmation vise spécialement le mari, que saint Basile est préoccupé d'obliger à se séparer de sa compagne infidèle, mais elle est vraie à plus forte raison des autres; si la femme est impure pour son mari, comment ne le seraitelle pas pour des étrangers? On dit, il est vrai, que l'auteur du canon suppose le mariage rompu par l'adultère. Mais j'ai dit plus haut que rien ne le prouve. Et d'ailleurs, faute d'autre raison, l'influence de la loi civile aurait pu se faire sentir ici comme en d'autres points. Nous avons vu que l'adultère répudiée ne pouvait plus contracter de mariage légitime. Comment admettre qu'une Église ait été plus condescendante sur ce point? Il est donc certain que la femme adultère

ποιεῖ αὐτὴν μοιχᾶσθαι· ἐκ τοῦ μοιχαλίδα αὐτὴν ὀνομάσαι ἀπέκλεισον αὐτὴν τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας. Πῶς γὰρ δύναται ὁ μὲν ἀνὴρ ὑπεύθηνος εἶναι, ὡς μοιχείας αἴτνος, ἡ δὲ γυνὴ ἀνέγκλητος εἶναι, ἡ μοιχαλὶς παρὰ τοῦ Κυρίου διὰ τῆς πρὸς ἕτερον ἄνδρα κοινωνίαν προσαγορευθεῖσα. »

renvoyée ne pouvait contracter une nouvelle union sans commettre un nouvel adultère.

CONCLUSION

Notre enquête sur le divorce dans saint Basile est achevée. Sans doute, la pensée du Saint reste, par bien des côtés, très obscure pour nous. Mais au point de vue spécial qui nous occupe, savoir si saint Basile acceptait une séparation telle qu'elle autorisât les époux à contracter un nouveau mariage légitime, les points suivants restent acquis :

1° La *doctrine* de l'évêque de Césarée est très nette dans les *Moralia :* le mariage est formellement défendu à l'un et l'autre des époux séparés.

2° La *pratique*, d'après les Lettres canoniques, est moins ferme : tandis que le mariage de la femme divorcée est toujours puni comme adultère, celui du mari ne l'est pas dans certains cas, mais rien ne prouve qu'il est autorisé et reconnu comme valide.

Ce n'est donc pas dans les canons pénitentiels qu'il faut chercher l'expression pleine de la pensée de saint Basile, mais dans la petite phrase des *Moralia :* « Il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre. »

F. CAYRÉ.

Rome, 1920.

RUINES BYZANTINES DE MARA, ENTRE MALTÉPÉ ET BOSTANDJIK [1]

Si nous nous reportons par un effort de pensée vers ces temps fabuleux de l'antique Byzance, dans cette époque si féconde du IXe siècle, qui vit s'éteindre cette grande lutte des iconoclastes et des iconolâtres, et si nous nous promenons à travers cette charmante région de la côte bithynienne, nous ne tarderons pas à glaner et à recueillir partout, à travers les lentisques et les touffes de menthe sauvage, de pieux souvenirs sur lesquels errent peut-être encore, avec la douce brise du soir, les mânes des grands saints d'autrefois. Que de saints personnages ne foulèrent pas ce sol! Que d'endroits fameux entre tous, dans cette terre pourtant si fameuse, n'attirèrent pas le regard de toute la chrétienté orthodoxe! Saint Auxence, Bendidianos, Grégoire, saint Étienne le Jeune, et puis les couvents de Saint-Auxence, celui des Trikhinaires, celui de Satyros, celui des Cinq-Saints, celui de Saint-Michel archange et tant d'autres, qui firent de cette région une nouvelle Thébaïde.

Le promeneur qui va de Bostandjik à Maltépé, c'est-à-dire de l'ancienne Poléatikon ou du non moins ancien Bryas, ne tarde pas, après vingt-cinq minutes de marche, à arriver à une maison isolée, ombragée par de beaux arbres, auprès de laquelle coule une fontaine aux eaux claires et abondantes. La maison qui est en bordure de la route, sur la gauche, est un ancien café où s'arrêtaient volontiers, il y a quelques années, les promeneurs et les chasseurs assoiffés. Le quartier s'appelle Bachi Büyuk Yalissi. Présentement, la maison est habitée par des jardiniers qui cultivent les terres environnantes, terres très grasses et très productives, car l'eau ne manque pas.

Si le promeneur s'arrête et lie conversation avec le Bostandji Bachi (jardinier en chef), celui-ci ne tarde pas à lui conter des choses fabuleuses sur la région, des histoires de brigands, et en guise de péroraison il lui dira, en lui montrant d'un geste large un tumulus de quelques mètres de hauteur situé à 150 mètres sur la droite de la maison : « Et si vous ne me croyez pas, allez voir les *Mara,* qui sont les ruines du repaire des brigands. »

Allons avec le promeneur à travers les allées du jardin, et nous ne tarderons pas à arriver à des ruines imposantes où le jugement popu-

---

(1) Conférence donnée le 30 mars 1919 au Syllogue littéraire grec de Constantinople.

laire a vu des chambres qu'il a appelées, dans son langage vulgaire et imagé, des *Mara*, mot qui est, à n'en pas douter, de la même racine que les *Camarès* que nous avons vues au couvent de femmes de Prinkipo. *Mara* et *Camarès*, qui sont sans doute des corruptions du mot latin ou grec *Camera*, signifiant demi-coupole, voûte, servaient à désigner tout espace vide sous terre en forme de voûte construite par la main des hommes. Que peuvent bien être ces ruines? A quoi servaient-elles? Questions auxquelles il est difficile de répondre de prime abord.

Avant de risquer un mot sur l'identification de ces ruines, avant de mettre sur ces restes anciens un nom important et historique, faisons quelques considérations sur ces restes de l'époque byzantine, que l'on retrouve à chaque pas. Les Byzantins construisaient en maçonnerie ou en bois. Les maisons d'habitation bourgeoise étaient toutes en bois, et il n'y avait guère que les palais, les maisons officielles, les habitations des riches, les églises et les couvents qui fussent en maçonnerie. Les nombreux incendies qui détruisirent Byzance bien des fois d'une mer à l'autre sont là pour nous prouver que le bois jouait un rôle aussi considérable que de nos jours. Par conséquent, comme déduction fort simple, on est amené à considérer que toutes les ruines qui ont été préservées d'une destruction définitive à Constantinople et dans ses environs ont appartenu soit à des palais, soit à des églises, soit à des couvents ou à des édifices publics. Nous pouvons également ajouter que, vu la solidité des constructions byzantines maçonnées, il n'est pas une de ces constructions qui ne soit parvenue jusqu'à nous, et que des fouilles intelligentes ne puissent certainement mettre à jour. Pour moi, tout ce que Byzance a produit comme bâtiment officiel ou religieux est là, à Stamboul, sous une couche de 2, 4, 6, 8 ou 10 mètres de terre; il ne s'agit que de se donner la peine de chercher pour le retrouver.

Nos restes de *Mara* ont donc appartenu à un palais, à une église ou à un couvent. Constantin Porphyrogénète rapporte qu'il y avait des palais impériaux à Hiéria, qui est le Phanaraki moderne, et à Bryas, qui est l'actuel Maltépé. Il nous dit aussi que le préfet de la ville était obligé de se porter au-devant de l'empereur, au proasteion (faubourg) bithynien de Satyros, lorsque celui-ci revenait des thèmes d'Anatolie. Comme Constantin Porphyrogénète n'attache pas d'autre importance à ce dernier lieu, il est certain que la cour ne devait posséder là qu'un simple pied-à-terre de peu d'importance. Donc, entre Bostandjik et Maltépé il n'y avait pas de palais qui puisse cadrer avec nos ruines. Celles-ci sont donc les restes d'une église ou d'un couvent, et leur examen attentif nous prouvera sous peu que nous sommes en présence des ruines

d'un couvent. J'ai parlé du proasteion de Satyros, et je l'ai placé entre Maltépé et Bostandjik, en me basant pour cette affirmation sur les remarquables recherches du R. P. Pargoire (1). D'ailleurs, Théophane et Constantin Porphyrogénète nous ont laissé la liste des proasteia maritimes qui sont : Hiéria, Rufinianes, Poléatikon, Satyros, Bryas et Kartalimen. De ces six proasteia, quatre sont absolument identifiés : Hiéria était à l'emplacement de Phanaraki; Rufinianes était à Djadi Bostan d'Eren Keuy; Bryas était à Maltépé ou dans les environs; Kartalimen non seulement n'a pas changé d'emplacement, mais pas même de nom; les Turcs l'appellent Kartal, et les Grecs Kartalimi. Restent Poléatikon et Satyros à situer entre Djadi Bostan d'Eren Keuy et Maltépé. L'un, Poléatikon, devait se trouver à Bostandjik ou dans les environs immédiats, car de nombreux vestiges byzantins y sont visibles; et l'autre, Satyros, devait forcément se trouver entre Bostandjik et Maltépé. Or, exactement près des ruines de *Mara*, le bord de la mer est couvert de ruines byzantines qui sortent sur la rive; ce sont des murs, des départs de voûtes, des fragments de constructions où l'on croit reconnaître ici une installation de bain, ailleurs un pont de débarquement, etc. Il est plus qu'évident qu'un proasteion assez important devait se trouver à cet endroit; et, d'après la liste laissée par les deux auteurs Théophane et Constantin Porphyrogénète, Satyros devait se trouver avant Maltépé, ce qui correspond bien avec l'emplacement de ces substructions. D'ailleurs, comme le fait remarquer le R. P. Pargoire, les ruines de Bachi Büyuk Yalissi et le fait historique prouvant l'existence d'un couvent à Satyros indiquent que l'on se trouve bien à l'emplacement du proasteion de Satyros. D'autres découvertes faites au cours d'études minutieuses viendront encore appuyer cette manière de voir. Maintenant, une preuve de géographie locale nous laisse entrevoir que les ruines de *Mara* sont bien celles d'un couvent; un pont qui se trouve tout près s'appelle Monastir Tasch Keupru, ou pont de pierre du monastère.

Il ne peut donc pas subsister de doutes pour nous que les ruines de *Mara* sont bien celles d'un couvent, et que le couvent devait être celui de Satyros. C'est ce que nous allons essayer de faire ressortir par l'étude des ruines.

Actuellement, depuis la route de Bostandjik à Maltépé, qui passe à 100 mètres environ des substructions, il n'est guère possible de se

(1) J. Pargoire, *le Monastère de saint Ignace et les cinq plus petits îlots de l'archipel des Princes*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, t. VII, 1901, p. 56-91. Voir aussi J. Pargoire, *Hiéria, la presqu'île des empereurs*, dans les *Echos d'Orient*, t. III, 1899-1900, p. 244.

rendre compte des ruines; on aperçoit un tertre de 5 à 6 mètres de hauteur de terre, recouvert en été de blé et agrémenté de deux bouquets d'arbres. Ce tertre affecte la forme d'un carré de 65 mètres de côté environ, qui recèle en son sein une citerne très intéressante. Une brèche faite dans le mur ouest par les chevriers permet de pénétrer dans un vaste espace ouvert de 14 mètres de largeur sur 26 mètres de longueur, qui fut autrefois une citerne couverte de 18 colonnes, supportant 28 coupoles circulaires. Actuellement, les colonnes ont disparu et les coupoles se sont effondrées, mais aux quatre angles notamment, et le long des murs garnis de piliers en relief, les coupoles existent partiellement; deux autres signes caractéristiques font bien voir qu'on a devant soi une citerne : 1° les quatre angles sont coupés ou arrondis et murés jusqu'à la hauteur de la naissance des arcs, comme cela est visible dans la plupart des citernes de Stamboul; 2° les murs sont recouverts d'un enduit spécial qui ne permet pas à l'eau de s'infiltrer dans les murs; cet enduit, formé de mortier de couleur rougeâtre, garnit les parois, comme c'était la coutume, jusqu'à la hauteur des chapiteaux. Au-dessus de cette citerne il devait y avoir une place recouverte de dalles, qui précédait le narthex de l'église, et sur laquelle devaient s'ouvrir une partie des cellules des moines.

Vers l'Orient, cette citerne couverte à colonnes communique au moyen de deux ouvertures en forme de portes cintrées de $1^{m},80$ de largeur, séparées par un pilier massif, avec une autre citerne actuellement couverte. Cette citerne, qui affecte la forme d'un carré, est de la même largeur que la précédente; seulement elle n'est plus à colonnes, mais à piliers. Dans un sens général, elle rappelle la forme d'une église byzantine, et cela n'a rien d'étonnant, car, nous le verrons plus loin, elle servait de base à l'église du couvent. Cette citerne est constituée au milieu par une salle circulaire de $7^{m},45$ de diamètre, surmontée d'une très belle coupole. Sur les quatre côtés, de larges baies de $2^{m},45$ mettent en communication cette salle avec quatre couloirs voûtés, dont les deux latéraux et celui du fond sont renforcés par quatre piliers saillants. Cette division crée quatre gros piliers découpés de $7^{m^2},50$ de surface, d'une force extraordinaire, qui devait soutenir le gros œuvre de l'église. Une porte à une certaine hauteur, dans le couloir du fond, mais dans l'axe médian de l'édifice, livre passage à un couleur étroit et long qui va ressortir à l'opposé des ruines. C'était le passage par lequel on pénétrait dans la citerne pour vérifier l'état des eaux, et l'orifice par lequel ces eaux étaient aérées. Le niveau actuel du sol est d'environ $1^{m},50$ plus bas dans cette citerne-ci que dans la

citerne à colonnes; cela est compréhensible et explique bien qu'il y a eu éboulement du plafond dans celle-ci, tandis que dans celle-là il est resté intact. Si l'on ressort de la citerne et que l'on monte sur le tertre, on distingue très bien le départ de toute l'architecture supérieure. L'église à plan carré à quatre piliers massifs soutenant la coupole, les deux bas-côtés séparés de la nef par deux colonnes, un narthex donnant sur la place dallée, tout cela est visible et n'est point du domaine de la fantaisie. On se trouve en face d'un plan commun à presque toutes les églises byzantines, depuis que l'admirable Sainte-Sophie est venue imposer son plan génial. Si l'effort pieux et intelligent d'un noble mécène venait à notre aide, nous pourrions retrouver par des fouilles tout un monde de choses intéressantes au premier chef. Nous retrouverions sans doute la suite de l'inscription sculptée relative au couvent, de laquelle nous avons découvert quelques débris, et qui certainement terminerait toutes les discussions.

Le groupe de ces deux citernes, formant un rectangle de 41 mètres sur $14^{m},50$, est entouré de terres soutenues sur les bords par de grands murs qui épousent une forme absolument carrée. Trois murs sont visibles. A droite et à gauche du tertre, le premier mur est intérieurement composé de 14 forts piliers éloignés d'environ $3^{m},50$, et réunis entre eux par des arcs plein cintre encore existants. Ce premier mur, qui marque la grandeur et le nombre des cellules, est éloigné d'un mètre d'un autre mur simple extérieur, qui devait être le premier mur de protection et de défense. Un espace de $8^{m},50$ sépare ce dernier d'une troisième muraille extérieure en dedans de laquelle devaient se trouver es différents services; c'était la muraille d'enceinte, celle qui devait porter les créneaux et les mâchicoulis. Le premier étage du monastère et les cellules ont disparu; le tertre n'est formé que des matériaux ayant constitué l'étage supérieur, et c'est l'accumulation des débris du couvent qui a fait cette colline artificielle. Mais en comptant 14 divisions ou 14 piliers sur toute la longueur de l'édifice, et en admettant qu'il y ait quatre séries de cellules, deux séries donnant sur l'extérieur et deux donnant sur la cour intérieure, desservies par deux couloirs centraux, on arrive à avoir un nombre de 56 cellules au moment de la construction. La face Ouest de l'église est composée de murailles brisées ayant soutenu des arcs et formant un péristyle. De nombreux tas de pierres et des murs apparaissent à ras de terre, occupant plus à l'Ouest une étendue égale à l'édifice proprement dit, soit 65 mètres, ce qui porte à 130 mètres la longueur des ruines visibles sur 65 mètres de largeur. C'est dans cet espace que devaient se trouver les dépendances, la

ferme, les greniers, et probablement le cimetière du couvent.

Le couvent devait être important, à en juger par les ruines et par la capacité de la citerne; il devait contenir, lors de sa construction, une soixantaine de moines, sans compter les Frères servants et les domestiques. L'architecture est classique, elle appartient bien aux VIIIe et IXe siècles. Les lits de briques succèdent régulièrement aux lits de pierres taillées, et dans la citerne à coupole, l'appareillage des murs est tout à fait du IXe siècle. Les arcs en briques sont caractéristiques, et les briques qui les constituent ne rayonnent pas jusqu'à la ligne du centre, mais s'arrêtent à environ 30 degrés, et deviennent absolument horizontales. Nous avons ici un type de couvent différent de celui que nous avons vu à Prinkipo. Ici l'église est placée au centre de la masse entourée de tous les côtés des cellules des moines. La place est plus exiguë, tout est plus concentré, on sent que le couvent est en même temps une espèce de château fort; les murs sont épais, ils devaient être hauts et crénelés. Combien de fois les pillards ne sont-ils pas venus à Chrysopolis; il fallait tout prévoir, et le constructeur avait compté comme si Byzance était éternelle. A 160 mètres en avant de la citerne, sur la route, on voit encore un puits byzantin circulaire de 4 mètres de diamètre, ombragé par un laurier plusieurs fois centenaire; les laitiers des environs viennent y conserver leur lait. Ce devait être un puits d'arrosage pour les jardins du couvent. En arrière du tertre, vers l'Est, se trouve un cimetière turc datant de deux cent cinquante ans; les tombes sont garnies de colonnes de granit de 0m,45 de diamètre, et de blocs de marbre qui provenaient du couvent. Une colonne octogonale, surmontée d'un chapiteau fixe à palmette, se voit sur une tombe.

Il n'y a donc pas de doutes que nous sommes en face d'un couvent du VIIIe ou du IXe siècle. L'endroit correspondant assez bien avec le proasteion de Satyros, la première idée qui nous vient à l'esprit, c'est que ces ruines de *Mara* doivent être celles du couvent ignatien de Satyros, construit par le patriarche saint Ignace en 873. Ce couvent, dont Nicétas le Paphlagonien nous donne le nom, la date de construction et l'emplacement, était dédié à saint Michel le grand Taxiarque, l'archistratège, le chef des milices célestes. Ce couvent, que saint Ignace construisit sur terre ferme après ses trois couvents insulaires, date de sa dernière période patriarcale, qui va de 867 à 877. Siméon Magister précise que la construction de l'église *tou Archistratigou*, élevée par le patriarche Ignace à Satyros, fut faite à la sixième année de Basile. Siméon Magister parle de l'église; il est donc probable que l'église ne tarda pas à être appelée l'église de Satyros, du nom du proasteion.

Les auteurs ne sont pas d'accord à reconnaître le couvent *tou Satyrou* dans les ruines de *Mara;* Paspati le place à Djadi Bostan d'Erenkeuy. Sidéropoulo est du même avis; Tapéinos voit le couvent de Satyros à l'emplacement de l'église de Maltépé, *tou Soutiros,* par similitude de nom. Le R. P. Pargoire identifie les ruines de *Mara,* sans toutefois l'affirmer d'une manière absolue, avec le couvent ignatien de Satyre (1). De mon côté, voici ce que je puis apporter dans la controverse. Dans les études que je fis sur place, en 1917, je fus assez heureux pour retrouver quelques inscriptions sur des briques; l'une était marquée de la croix, suivie des mots *Magnus Presbus*. Tout d'abord, j'avais cru que Magnus Presbus devait être une appellation servant à désigner le patriarche; mais, après examen plus approfondi, il semble préférable de lire : *Magnus Presbyteros*. Magnus devient alors un nom propre grec au lieu d'être un adjectif latin, et l'inscription traduite veut dire : Magnus prêtre. Magnus, un de ces noms latins qui continuèrent à être employés à Byzance, n'est que le nom du prêtre qui, sans doute, dirigeait la construction de l'église ou du couvent et qui avait lui-même fait la commande des briques. Le briquetier, pour ne pas confondre cette commande avec celle d'un autre client, avait cru devoir faire une marque spéciale au nom du client, comme cela se faisait fort souvent d'ailleurs.

Cette inscription de Magnus Presbus tiendrait donc à prouver que les ruines de *Mara* proviennent d'un monument important construit par les soins d'un prêtre, et qui ne pouvait être qu'un couvent. D'autre part, une autre brique trouvée en plusieurs exemplaires porte la marque en abrégé de l'indiction première, puis les deux lettres B A, puis les deux autres A Y, et est terminée après un espace très élargi par les deux lettres S A. L'année de la fondation de l'église de Satyre est 873, qui est une sixième indiction; la brique marque première indiction (A), d'où il faut déduire que la construction dura assez longtemps, ou que cette brique provenait de la fondation de l'œuvre. Mais ce qu'il y a de particulièrement curieux, ce sont ces deux lettres isolées S A. Est-ce un pur hasard qui a fait mettre sur ces briques les deux premières lettres de Satyros? Il y a deux hypothèses. Ou bien S A sont les deux premières lettres du nom du briquetier, qui pouvait s'appeler Saporis ou Sava, et qui mettait son nom en abrégé, comme c'est le cas dans un grand nombre d'inscriptions de briques; ou bien S A sont les deux premières lettres de Satyre. Fort souvent le briquetier marquait ses briques du

(1) J. Pargoire, *loc. cit.*

nom du client qui les avait commandées, mais fort souvent aussi il les marquait au nom de l'endroit où elles devaient être employées. Ainsi j'ai trouvé deux briques marquées *Megalis Ekklisias*, dans les environs de Sainte-Sophie; à n'en pas douter, elles portaient une marque désignant le lieu d'emploi. Dethier a relevé à l'église Polyandrou l'inscription d'une brique qu'il n'a pas comprise, parce qu'elle était renversée (1). L'inscription rétablie est Poly; il n'y a aucun doute que c'est l'abréviation de Polyandrou. Donc le S A pourrait bien être aussi l'abréviation de Satyrou, ce qui serait d'une importance capitale pour la détermination des ruines de *Mara*. Je me hâte de faire remarquer, en passant, que l'étude des briques byzantines n'a pas encore été faite d'une manière rationnelle, surtout parce que l'on ne possédait pas un nombre d'inscriptions suffisant. Par de patientes recherches, et grâce en partie à la destruction malheureuse — par les pouvoirs publics — de nombreux vestiges byzantins durant ces cinq dernières années, je suis parvenu à collectionner environ 500 inscriptions de briques provenant d'au moins trente endroits différents. Ces nombreux matériaux, que je n'ai pas encore eu le temps d'étudier à fond, m'ont fourni cependant de nombreux renseignements. L'année prochaine, j'espère pouvoir soumettre au Comité d'archéologie du Syllogue une étude aussi approfondie que possible de ces modestes monuments céramiques, qui joueront sans nul doute un rôle honorable dans les futures études byzantines, soit pour connaître l'époque, soit pour connaître le constructeur de ces nombreux vestiges byzantins que l'on retrouve à chaque pas.

En 1917, un de mes amis, M. Lehman, a trouvé dans les pierres qui foisonnent aux environs des ruines un morceau de pierre portant en relief les lettres « FEBROU ». Ces lettres devaient faire partie d'une grande inscription qui devait régner tout autour de la cour intérieure ou peut-être dans l'église. On ne peut pas risquer de conjectures sur ce nom propre féminin, à cet endroit qui devait sans doute faire partie de la dédicace de l'église.

Le couvent de Satyros connut des jours d'abondance et de grandeur, et lorsque Ignace mourut, il y fut enterré en grande pompe. Ignace avait sans doute largement doté son couvent, et celui-ci, après la mort de son fondateur, continua à avoir un grand nombre de caloyers. Subitement le silence se fait autour du couvent de Satyrou, et il faut arriver en 1124 pour avoir de ses nouvelles. A cette date, Jean II

(1) Dethier, *le Bosphore et Constantinople*, p. 35.

Comnène dota le monastère constantinopolitain de Pantocrator d'un Typikon par lequel on voit que le couvent de Satyros n'était plus qu'un simple métokhion du Pantocrator, sous la dépendance de l'higoumène de celui-ci; il était donc relégué à un rang inférieur. Le Typikon dit, en parlant des monastères dépendant du Pantocrator : « Attendu que chacun de ces monastères contenait jusqu'à présent des moines internes et des moines externes, et comme ni la régularité voulue ni la condition monastique n'était conservée par eux, nous avons ordre de faire un registre de ceux qui y ont été trouvés et de le donner au supérieur du couvent, afin que ce registre se conserve intact. Mais, dès à présent, que nul moine interne ni externe ne soit classé dans un de ces monastères, jusqu'à ce que la quantité de ceux qui y mènent la vie monastique atteigne le nombre de... De même, dans le monastère de Satyre seront dix-huit moines vivant dans leurs cellules, et chacun d'eux recevra la somme qu'il recevait jusqu'à présent. »

C'était la décadence; depuis 1124 il n'est plus fait mention de Satyros; il est certain qu'il ne tarda pas à souffrir de la prise de Constantinople par les Latins, et que, s'il en échappa, il devint la proie de ces expéditions d'aventuriers qui venaient rôder jusque dans les environs de la capitale.

Espérons que les *Mara* de Bachi Büyuk Yalissi seront bientôt fouillées, et qu'elles livreront leurs secrets. Peut-être nous réservent-elles des surprises; mais en tout cas, des fouilles pratiquées en cet endroit seront excessivement fructueuses pour la topographie de la côte bithynienne et pour la fixation de l'emplacement du couvent de Satyre.

Péra, mars 1919.

E. MAMBOURY.

CHRONIQUE UNIONISTE

A propos du mouvement pour l'Union des Églises en Angleterre, en Amérique et en Orient.

Préoccupations unionistes en Angleterre et en Amérique (1). — Nombre de personnes, catholiques et orthodoxes, très sincèrement désireuses de voir un jour prochain toutes les communions chrétiennes se réunir dans l'unité « catholique », ont été troublées de constater les sympathies manifestées et les négociations entamées, spécialement et exclusivement, entre « orthodoxes et anglicans ». Nous voudrions essayer de répondre ici à ces confidences d'âmes inquiètes, en leur présentant quelques notes et quelques documents de nature à faire impression sur des esprits de bonne foi.

Notons bien d'abord que le point de départ initial de ce mouvement, en ce qui concerne les Églises séparées de Rome, c'est le sentiment de plus en plus net qu'ont ces Églises de leur faiblesse, de leur impuissance, en face des périls actuels de l'ordre moral et social, la conscience qu'elles prennent chaque jour davantage de leurs dissensions intestines, même sur des points essentiels. Ce second motif, qui, d'ailleurs, ne fait que confirmer le premier, est plus particulièrement sensible chez les anglicans. Aussi a-t-on remarqué parmi eux, ces dernières années, une véritable effervescence de ces préoccupations unionistes, dont la presse n'a pas manqué d'informer les esprits attentifs. Le 23 mars 1919, un correspondant écrivait au journal *la Croix* de Paris :

Les malheureuses Églises d'Angleterre ne voient qu'un moyen, c'est de se réunir. On a maintes fois agité la question, réuni des Congrès, sans aboutir. A une réunion, dernièrement, un ecclésiastique non-conformiste disait l'impossibilité de la chose en ajoutant que le seul moyen serait d'aller à l'Église la plus nombreuse et la plus ancienne, celle de Rome, mais, concluait-il, on ne peut pas plus traiter avec le Pape qu'avec le kaiser.

De toutes les sectes qui pullulent, c'est celle des wesleyens (méthodistes) qui se rapproche le plus de l'anglicanisme; c'est aussi d'elle que se rapproche l'évêque de Londres. Il propose aux wesleyens d'entrer en communion avec les anglicans; il ne serait pas question de la validité des ordres des ministres

(1) Une prochaine chronique parlera spécialement des pourparlers unionistes qui ont eu lieu entre Anglicans et Grecs au cours du voyage en Amérique entrepris par le métropolite d'Athènes, Mgr Malétios Métaxakis, accompagné de l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos et du laïc Amilcar Alivizatos.

wesleyens, mais ils seraient désormais reçus dans les Églises anglicanes; on donnerait même une dizaine de sièges épiscopaux aux hauts dignitaires de l'Église méthodiste. C'est là un mouvement très protestant. C'est abandonner l'idée de continuité catholique à laquelle se rangent un grand nombre d'anglicans; car les wesleyens se disent ouvertement protestants et datent la « vraie » religion de la Réforme luthérienne.

Mgr Moyes, doyen du Chapitre de la cathédrale de Westminster, explique admirablement ce mouvement nouveau dans le dernier numéro de notre confrère *The Tablet;* il fait remarquer combien sera pénible cette démarche à la catégorie de plus en plus nombreuse et fervente de ceux qui ont des aspirations catholiques. Est-ce à la pression de ce mouvement, aux livres qui l'appuient, aux conversions nombreuses, surtout dans l'armée, qu'il faut attribuer la réaction caractérisée en sens inverse ? Une chose est consolante, c'est le désir croissant de réunion, le désir aussi de résister à l'indifférence croissante, à l'immoralité qui s'affiche maintenant et à l'abaissement de la « respectabilité » dans la presse. Le mépris du sens religieux y devient tel depuis deux ou trois ans, qu'il doit frapper dans le public anglais ceux qui n'ont pas encore « perdu la tête ». La demande croissante dans presque toute la presse de mesures facilitant le divorce; les protestations que soulèvent les lettres de correspondants qui se plaignent de l'indécence des modes et des spectacles, et bien d'autres manifestations prouvent la révolution qui s'est opérée dans l'esprit anglais.

Le même journal avait déjà, quelques jours auparavant, le 15 mars 1919, publié un fort intéressant article de Mgr Batiffol, mettant clairement en relief la relation intime qui existe entre le mouvement unioniste anglo-américain et ce que l'on a appelé « le mouvement d'Oxford » de 1832-1845. Les importantes réflexions contenues dans cet article, non moins que l'incontestable autorité de l'écrivain qui l'a signé, nous engagent à le reproduire intégralement ici.

LE MOUVEMENT D'AMÉRIQUE POUR L'UNION DES ÉGLISES

Le cardinal de Cabrières avait l'occasion de rappeler naguère le mouvement d'Oxford mis en branle par Newman en 1832, aboutissant en 1845 à la conversion de Newman au catholicisme, « conversion qui, depuis, en a amené tant d'autres jusqu'à Rome, et n'a jamais cessé ». Le mouvement d'Oxford, continue le cardinal de Cabrières, était « vraiment le retour à la foi par l'étude ». « Que ferons-nous pour rendre à notre propre Église la vie qui lui manque ? » A cette question, les jeunes théologiens d'Oxford répondaient en essayant de rajuster leur Église à la tradition avec laquelle la Réforme avait rompu : ils espéraient réconcilier leur Église et l'Église antique retrouvée. C'est au catholicisme romain que ces tentatives devaient les amener.

Assistons-nous, à cette heure, au commencement d'un mouvement pareil à celui de 1832 et singulièrement plus large ?

On peut se le demander en voyant l'accueil qui est fait en Angleterre aux

démarches tentées par les épiscopalistes des États-Unis en faveur d'un rapprochement et de l'union des Églises. J'en ai touché un mot dans la *Croix* du 18 juillet dernier, en rappelant ce que lord Halifax nommait dès lors « la grande affaire de l'universelle union des Églises ». Combien il était difficile, en cet historique Juillet, de distraire sa pensée de la ligne de bataille ! Mais il faut croire que l'idée du rapprochement des Églises a quelque lien avec l'idée de la restauration de la paix et de la Société des nations, car, sitôt que notre victoire a annoncé la fin prochaine des hostilités, voici que, en Angleterre, le mouvement en faveur de l'union des Églises a repris avec force, comme s'il était plus sûr d'atteindre bientôt son but, ou comme s'il sentait plus impérieusement le besoin de l'atteindre.

En Angleterre, ce sentiment se rattache à un autre sentiment que l'on voit poindre et qui est très remarquable : les *churchmen* de l'Église anglicane découvrent que l'influence de leur Église va baissant de plus en plus. Elle reste une Église établie, avec tous les avantages brillants que cette vieille situation comporte, et elle devient tous les jours davantage une Église inefficace, séparée de la nation démocratique au milieu de laquelle elle subsiste, sans contact avec le temps présent, incapable d'attirer à elle les forces progressives du jour. Ce jugement sévère est extrait d'un rapport dressé par un Comité d'enquête institué par l'archevêque de Cantorbéry, rapport qui a paru en septembre dernier, et qui a fait sensation. Le Comité, en effet, était composé de personnalités choisies parmi les plus représentatives de la pensée, des œuvres, de la hiérarchie de l'anglicanisme, et le rapport pouvait se résumer en un mot, un seul mot, le mot redoutable de faillite, *failure* : faillite intellectuelle, faillite pratique, faillite sociale.

Pour parer à cette triple faillite, le Comité anglican a proposé des mesures à prendre d'urgence, des réformes, parmi lesquelles on remarque celles qui tendent à secouer l'indifférence des laïques, à les guérir de leur passivité, à les associer plus étroitement qu'on ne l'a fait jusqu'ici à l'action du clergé. On remarquera aussi celles qui ont trait à l'éducation du clergé avant l'ordination et après l'ordination. « Du sens commun, de la bonté, du caractère, de bonnes intentions, ne suffisent plus à résoudre les problèmes de la religion pas plus que ceux de la stratégie. » Il faut, dit le rapport, que l'Église anglicane s'applique davantage à la théologie morale et ne laisse pas son clergé « dépendre, comme il fait pour sa direction, des manuels (catholiques) romains ». On notera surtout que le Comité tient qu'une des causes de la faillite de l'anglicanisme est dans la division du christianisme. « A l'heure actuelle, particulièrement, quand les nations sont mises en contact par des alliances étroites ou par des conflits tragiques, l'absence d'une fraternité ou *fellowship* en matière de religion apparaît plus lamentable. » Cette absence est tout autant « désastreuse dans les limites des races de langue anglaise », car la voix de l'Église n'y est pas écoutée, parce que divisée. En Angleterre, simplement, ce que le peuple demande, c'est un enseignement religieux, « défini, simple, humain (?) et non controversant » (*uncontroversial*). Il faut fortifier « la grande base théologique de l'unité que donnent le Nouveau Testament et les vieux Symboles de foi ». Il faut presser les *churchmen* d'enseigner une doctrine qui ne soit pas négative, une doctrine constructive plutôt qu'une doctrine de polémique et de controverse.

La connaissance que la guerre nous a donnée du caractère anglais nous

a appris qu'il n'y a pas de peuple qui s'examine avec plus de clairvoyance et qui se critique tout haut avec plus de franchise, pour conclure aussitôt à une décision.

Il faut, pouvait-on lire dans le *Guardian* du 19 septembre dernier, que « le culte que nous avons pour des siècles qui sont passés ne devienne pas un poids mort qui nous interdise le progrès qui est dans l'ordre ». Il semble que cette maxime d'allure protestante se retourne à cette heure contre le protestantisme. Nous avons vu se produire, en octobre, une série de manifestations, non plus seulement d'anglicans, mais de dissidents de l'anglicanisme, soit presbytériens, soit baptistes, soit méthodistes, se déclarant disposés à rejeter le poids mort de leurs dissentiments et à tenter une union qui assure à leur action commune une fécondité qu'ils sentent bien qu'elle s'évanouit. Le *Guardian*, déjà nommé, publie ces manifestes sous le titre symptomatique de « Unité ou stérilité ? » L'appauvrissement religieux que le protestantisme anglais découvre en lui-même lui fait jeter un cri d'alarme. Il se sent appauvri pour avoir été trop insulaire et trop national, d'une part, et pour avoir donné et donner encore au pays le spectacle de la multiplication en communautés ennemies et irréconciliables.

Mais, autant l'union apparaît désirable, autant les conditions de l'union semblent impossibles à fixer d'accord. Les dissidents de l'anglicanisme vont-ils accepter le principe de l'épiscopat ? Les anglicans vont-ils reconnaître la légitimité de ministres qui n'ont pas reçu l'ordination qu'ils jugent nécessaire et valide ? Quelle union peut être conclue entre des groupes qui entendront appartenir à la même Église, ceux-ci en se réclamant d'une hiérarchie d'ordre et de juridiction, ceux-là en la repoussant ? On ne peut pas espérer davantage qu'un méthodiste, qui tient à la liberté de croyance et de pratique comme à un droit du Saint-Esprit, accepte jamais un « acte d'uniformité » qui l'engage dans un *credo* ou dans un rituel, comme fait le *Book of common Prayer* anglican. L'union dont on parle tant est-elle destinée à être une velléité irréalisable, sinon dans ce qu'un méthodiste définissait naguère « une Fédération par compréhension » ?

Mais il est bon que ces questions se posent : il est bon que le besoin se fasse sentir de l'unité, et que, après s'être si longtemps complu dans sa diversité, le protestantisme d'Angleterre ou d'Amérique, épiscopaliste ou méthodiste, en vienne à se demander s'il ne doit pas sacrifier à l'unité qu'il désire restaurer une diversité qui est dispersion, isolement, stérilité : il est bon que le procès du protestantisme s'institue ainsi au sein du protestantisme au nom même du concept d'Église, impliqué dans celui de l'unité. Le mouvement qui se dessine tendra nécessairement à éloigner de plus en plus les « non-conformistes » impénitents, à rapprocher et à faire se rejoindre les groupes qui ont le sens de l'unité et qui se rendront aux conditions sans lesquelles l'unité serait illusoire.

C'est ici que l'expérience du mouvement d'Oxford peut être utilement rappelée et retrouve une saisissante actualité.

Tout dernièrement, vers Noël, un incident a fait scandale en Angleterre : on a appris que dans une église d'un diocèse anglican, on avait, à l'insu de l'évêque anglican, invité à prêcher un ministre baptiste! Les anglicans administrent le baptême aux petits enfants, tandis que les baptistes professent qu'on ne peut l'administrer validement qu'aux adultes, si bien que, un anglican

passe-t-il à la secte des baptistes, il est bel et bien rebaptisé par eux. Le journal anglais où je lis le récit de cet incident le commente ainsi : « Dénier la validité du baptême des petits enfants a toutours été regardé comme un point défini de divergence d'avec l'Église catholique entendue de tout l'ensemble du peuple chrétien dispersé dans l'univers. Si l'on croit réellement travailler à promouvoir la cause de la réunion des Églises » par des politesses du genre de celle qu'on a faite au ministre baptiste ci-dessus, « on se montre étrangement ignorant de l'histoire chrétienne, de la théologie chrétienne, de la pratique chrétienne. Il ne peut y avoir de réunion excepté sur la base des deux sacrements de l'Évangile ».

Cet entrefilet du journal anglais est bien instructif. Nous y voyons l'anglicanisme repousser un baptiste parce qu'il appartient à une secte de rebaptisants, et que la rebaptisation a été réprouvée par le catholicisme antique et depuis. C'est parfait, et pas n'est besoin de faire appel ici à l'Évangile, qui ne se prononce pas sur la question de la réitération du baptême. La controverse baptismale a été tranchée au IIIe siècle par le Siège apostolique contre saint Cyprien et contre saint Firmilien, elle a été tranchée d'autorité : se ranger à cette autorité, c'est admettre l'infaillibité de l'Église, arbitre des controverses. Nous en conclurons : pas de réunion possible si l'on ne tient pas compte de l'histoire chrétienne, de la théologie chrétienne, de la pratique chrétienne : le critérium cher au mouvement d'Oxford reprend tous ses droits, et du même coup l'imprescriptible donnée de l'infaillibilité de l'Église.

Il faudra bien en venir là, si l'on ne veut pas s'enliser dans les équivoques ou se leurrer de politesses : parler de rapprochement et d'union sera vain, si on ne s'explique pas d'abord franchement sur l'essence même de l'Église dans laquelle on aspire à se rejoindre.

PIERRE BATIFFOL.

« Dislocation de l'anglicanisme. » Un évêque quitte l'Église épiscopaliste américaine. — Un fait récent, qui a déjà eu un retentissement profond, est venu apporter à la conclusion de Mgr Batiffol une première vérification concrète : le 1er juillet 1919, le Dr Frédéric-Joseph Kinsman a donné publiquement sa démission d'évêque protestant épiscopaliste de Delaware (États-Unis) et de membre du clergé protestant épiscopaliste. Cette double démission a été annoncée dans une lettre ouverte au T. R. Daniel-Sylvestre Tuttle, de Saint-Louis, évêque président de l'Église protestante épiscopaliste. « Cette lettre, dit le *Catholic News* de New-York (26 juillet 1919), est motivée par la politique du « va comme tu l'entends » *(go as you please)* pratiquée dans l'Église épiscopaliste par rapport à l'enseignement et à la foi. » (1)

(1) *Note sur l'Eglise épiscopaliste américaine.* — Pour suivre avec plus d'intérêt les pages ci-après, il sera utile au lecteur d'avoir pris connaissance de quelques indications historiques et statistiques.

L'Eglise épiscopaliste est une des confessions chrétiennes les plus anciennes de l'Amérique. Son origine remonte au XVIe siècle. Tout d'abord, elle fut une dépendance de l'Eglise anglicane, car ses ministres étaient des pasteurs venus d'Angleterre pour accompagner les premiers convois d'émigrants anglais. Ils fondèrent les paroisses

Avant son élection comme évêque de Delaware (1908), le Dr Kinsman avait été professeur au Séminaire général théologique de l'Église épiscopaliste en cette ville. Il a cinquante ans et n'est pas marié. Il est né à Warren (Ohio) et a fait son éducation a l'école Saint-Paul de Concord (N. H.), à l'Université d'Oxford et à l'École de théologie Berkeley de Middletown (Conn.). Apologiste et écrivain de marque, le Dr Kinsman est universellement respecté et aimé, tant pour la dignité de sa vie que pour la hauteur de sa science et la noblesse de son caractère. C'est dire la portée considérable de son acte de démission. « Ces pages, écrivait très justement le correspondant d'un périodique français, sont le plus puissant réquisitoire qui depuis longtemps ait été dressé contre les « variations de l'Église protestante », l'imprécision de ses doctrines, le caractère évidemment humain de sa mission, par quelqu'un qui la connaît bien. Il lui en coûte, assurément, de rompre toute attache avec celle qu'il appela longtemps sa mère, mais dont l'origine et l'enseignement entaché d'hérésie ont fini par jeter le trouble dans son âme. Ce n'est ni par dépit ni par ambition personnelle qu'il démissionne; il abandonne, au contraire, un poste élevé et de grasses prébendes. S'il démissionne, c'est qu'il est convaincu, après mûre réflexion, que « des ordres sans théorie spéciale, selon l'opinion la plus probable dans la communion anglicane, sont nécessairement sans importance » et, par conséquent, nuls. » (1) Il donne comme motif qu'il ne peut admettre la position adoptée par ses coreligionnaires sur le magistère de l'Église considérée comme docteur de la vérité divine. Il ne reproche pas à son Église d'accepter ou de rejeter telle ou telle

de la Chapelle du roi à Boston en 1586, de la Trinité à New-York en 1693, du Christ à Philadelphie en 1695. L'Eglise épiscopaliste américaine devint autonome à la fin du XVIIIe siècle. Son premier évêque, consacré en Ecosse, à Aberdeen, en 1784, fut Mgr Seabury, évêque du Connecticut; sa consécration fut approuvée par la *Convention générale* de 1789. Le pouvoir législatif de l'Eglise épiscopaliste américaine est, en effet, exercé par une *Convention générale*, qui se réunit tous les trois ans et comprend deux assemblées distinctes : la Chambre des évêques et la Chambre des députés, du clergé et du laïcat. Les députés sont choisis par les Conventions ou assemblées diocésaines. Chaque diocèse a droit à huit députés : quatre prêtres et quatre laïques. La *Convention générale* peut adopter, changer ou rejeter les canons ou les règlements relatifs aux affaires générales de l'Eglise, sanctionner la création de nouveaux diocèses, introduire des modifications dans le code liturgique (*Prayer book*), qui est celui de l'Eglise anglicane. La *Convention générale* exerce donc non seulement le pouvoir législatif, mais encore le pouvoir exécutif et judiciaire. Elle a en main le pouvoir suprême.

L'Eglise épiscopaliste américaine comprend une centaine de diocèses et districts, 6 000 clergymen, 7 000 églises ou chapelles, 1 056 752 fidèles; ses écoles de catéchisme sont fréquentées par 500 000 enfants. Les contributions volontaires de ses membres lui font un budget annuel de 20 millions de dollars.

(1) C. A., *Les progrès de l'Eglise catholique*, dans le *Pèlerin* (Paris, Bonne Presse) du 28 mars 1920, p. 10.

doctrine, mais de n'en imposer *aucune*, ou, en d'autres termes, de ne rien enseigner par voie d'autorité. De l'avis du Dr Kinsman, une Église qui accepte un tel état de fait ne peut pas être l'Église fondée par le Christ.

Ajoutons, avant de reproduire l'apologie-réquisitoire du Dr Kinsman, que le signataire a, quelque temps après, tiré la conclusion logique de son acte en faisant sa soumission à l'Église catholique, au sein de laquelle il a été reçu par le cardinal Gibbons, le 25 novembre 1919, dans la cathédrale de Baltimore (1). Et maintenant, voici ce document, dont on comprend du reste que la lecture s'impose à l'attention de tout esprit de bonne foi. Nous en empruntons la traduction intégrale à la revue *la Documentation catholique*, qui la faisait précéder de ces deux titres : « Dislocation de l'anglicanisme. Un évêque quitte l'Église épiscopaliste américaine » (2).

Mon cher Évêque Président,

Ci-inclus et par votre intermédiaire, j'adresse à la Chambre des Évêques ma démission d'évêque du diocèse de Delaware. Si je prends cette résolution, ce n'est pas sans le plus extrême regret : d'un côté, en effet, je dois à l'Église qui m'a confié le poste que je quitte les plus douces consolations de ma vie; de l'autre, je brise les attaches qui me liaient à l'État de Delaware et à ses sympathiques populations, auxquelles j'ai voué pendant onze ans une affection toujours plus profonde. La seule fonction que je pusse souhaiter était celle d'évêque de Delaware. Si je la quitte, c'est qu'il m'est impossible d'occuper plus longtemps un poste d'autorité dans l'Église protestante épiscopaliste. Par suite de l'expérience plus complète acquise durant mon épiscopat, et plus encore par mes études sur l'histoire de notre communion, je suis contraint de répudier l'interprétation que je donnais au jour de mon sacre de la thèse de l'Église, et je ne puis en adopter aucune autre qui m'autorise à conserver ma charge.

L'Église épiscopaliste prétend posséder la vérité et la vie catholiques

Un bref exposé des opinions qui sont devenues les miennes, sans prétendre à en donner une pleine justification, prouvera du moins la nécessité de ma démarche présente. Les évêques penseront que j'ai tort, soit quant aux faits, soit quant à leurs conséquences, peut-être même quant aux uns et aux autres; mais que j'aie tort ou raison, je me suis délibérément arrêté à ces opinions, et elles doivent dicter à la fois mon attitude et celle des évêques dans l'examen de mon cas.

L'opinion que je professais sur la thèse de l'Église et qui prévaut certainement dans la Chambre des Évêques revient à ceci : l'Église épiscopaliste,

(1) *Universe*, de Londres, 26 décembre 1919, cité par la *Documentation catholique*, t. III (3 janvier 1920), p. 21-22.
(2) *La Documentation catholique*, 1er novembre 1919, t. II, p. 547-550 (Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard).

forte de son appel à l'antiquité, professe sans hésitation le dogme de l'Incarnation comme contenu dans les Écritures et les symboles, et, appuyée sur son caractère sacramentel, elle croit perpétuer la vie de l'Église catholique.

LES FAITS CONTREDISENT CETTE PRÉTENTION

Mais j'ai cessé de croire — et, ce faisant, je me sépare des évêques, je renie mes convictions et mon enseignement des années passées, — j'ai cessé de croire que cette prétention puisse supporter l'épreuve des faits actuels. A mon grand regret et à contre-cœur, j'en suis venu à penser que l'interprétation de la thèse anglicane qui la lie principalement à la Réforme protestante est seule d'accord avec son histoire considérée dans son ensemble, et que ses tendances dominantes l'identifient de plus en plus avec ces courants de pensée qui de la précision des formules de la foi primitive conduisent à la dogmatique vaporeuse des unitariens.

Cela tient, selon moi, non seulement à des conditions de lieu ou de temps, mais à certains principes directeurs, qui toujours se manifestent plus ou moins nettement dans l'histoire anglicane. Pour conserver un certain équilibre et une certaine proportion de vérité, les Églises épiscopalistes ont usé de compromis en vue de maintenir l'harmonie. J'en suis venu à croire que cette habitude des compromis entraîne des capitulations toujours nouvelles de la vérité, en dépit des renouveaux religieux qui tendent à un maintien plus ferme sur le terrain de la foi primitive.

Il y a pour moi trois écueils principaux : 1° la tolérance à l'égard des défaillances de foi, ce qui semble indiquer qu'on hésite à défendre la doctrine du Christ; 2° la tolérance de conceptions imparfaites sur les sacrements, ce qui paraît conduire à s'abstenir d'en user; 3° une théorie des ordinations qui, logiquement, paraît en établir la nullité.

VARIATIONS DANS L'ENSEIGNEMENT DOGMATIQUE

1. *Les symboles de foi.* — Il est incontestable que la communion anglicane est officiellement attachée aux doctrines des Écritures et des symboles [de foi de l'ancienne Église]. Des déclarations officielles l'ont toujours affirmé et l'affirmeraient encore aujourd'hui. Mais la pratique paraît démentir cette déclaration théorique. *Consuetudo est optima legis interpres.* Il n'est plus rare qu'on batte en brèche les symboles en général et les doctrines déterminées, et ces attaques sont tolérées, parfois même encouragées, par ceux qui ont officiellement mission d'enseigner les symboles de foi et de les défendre.

Par exemple, l'Église épiscopaliste accepte sans réserve le dogme de la naissance virginale de Notre-Seigneur comme rapporté dans l'Évangile de saint Luc. Le clergé, qui s'engage par serment à bannir avec soin de l'Église les doctrines erronées et nouvelles, est tenu en principe de combattre toute négation de la naissance virginale avec le même courage et le même zèle que le fit, voilà trente ans, l'évêque d'Ohio.

Mais cela est-il possible à l'heure actuelle ? Il n'est pas rare de voir nier cette doctrine par d'éminents théologiens, notamment des Universités anglaises et des principaux diocèses d'Amérique. Il est même arrivé qu'en plusieurs cas signalés à l'attention des évêques, aucune condamnation publique n'a été portée. En refusant de les stigmatiser, les chefs ecclésiastiques ont fait preuve d'une répugnance absolue pour les discussions doctrinales, d'une répugnance

profonde pour tout procès d'hérésie et de mépris pour les vérités théologiques.

Aucun évêque ne peut établir pour son diocèse un symbole de foi s'écartant sensiblement de celui qui est accepté par l'ensemble de l'Église, ni essayer de bannir de son diocèse comme « erroné » ce qui ailleurs n'est pas tenu pour une « nouveauté ». En pactisant avec le laxisme doctrinal, cet évêque manque à son devoir de défendre les thèses dogmatiques de l'Église ; mais d'ordinaire, il se met ainsi à l'unisson des sentiments et du tempérament de son peuple — résultat de l'habituelle répugnance pour le surnaturel, qui prévaut partout dans le protestantisme. Après m'être longtemps refusé à m'en convaincre, j'ai été obligé d'admettre que tolérer ce laxisme doctrinal paraît impliquer une défaillance de l'Église vis-à-vis du devoir qu'elle a d'énoncer et de défendre sa doctrine, et crée une difficulté insurmontable pour les âmes persuadées de l'importance capitale de la doctrine historique de l'Incarnation.

OPINIONS VAGUES ET CONTRADICTOIRES SUR LA NATURE DES SACREMENTS

2. *Les sacrements.* — L'Église épiscopaliste tolère et encourage une grande variété d'opinions en ce qui concerne les sacrements. C'est bien plus l'opinion minimum que l'opinion maximum qu'elle tolère ; sa position officielle, en effet, est déterminée, non par le maximum qu'elle permet, mais par le minimum qu'elle exige. Son influence générale a la propriété des liquides qui tendent toujours vers le plus bas niveau possible. Le courant de sa vie ne peut pas s'élever plus haut que la source établie en l'autorité constituée. La croyance et la pratique individuelle peuvent dépasser ce niveau, mais elles sont vouées, en dernier ressort, à ne compter pour rien, aussi longtemps qu'elles ne trouveront pas d'expression dans l'action officielle de l'Église ; et on ne peut juger l'Église sur l'attitude de fidèles isolés, qui agissent indépendamment d'elle.

Comme beaucoup d'autres, j'attache la plus haute importance aux doctrines de la régénération baptismale, de la présence réelle dans la sainte Eucharistie, du sacrifice eucharistique, du caractère sacramentel de la Confirmation et de la Pénitence. Toutes ces doctrines, l'Église les tolère, mais elle ne les enseigne pas catégoriquement, puisqu'elle en tolère d'autres qui s'en écartent et les vident de leur sens. Tolérer toutes les opinions, c'est n'en professer aucune : aussi, en dépit de l'importance qu'ils attachent à ces croyances bien définies, certains d'entre nous ne peuvent prétendre à l'appui ferme et officiel des organes de l'Église auxquels ils ont voué obéissance.

L'enseignement sacramentaire de l'Église épiscopaliste étant *non-committal* (excluant tout engagement), on s'explique dès lors que ceux qui sont officiellement chargés de le donner s'en tiennent ordinairement à des formules imprécises, et que les croyances de plusieurs de ses membres se rapprochent des théories de Zwingle ou se confondent avec elles. Sous prétexte de plus de compréhension, on réduit aux conditions les plus bénignes ce qu'on exige du fidèle. On a pu noter un progrès parmi quelques-uns de nos fidèles, grâce à une conviction plus profonde de la vérité sacramentelle, mais un mouvement plus considérable encore en a fait glisser d'autres vers le scepticisme rationaliste. En somme, l'Église semble ballottée par les courants actuels ennemis du surnaturel ; la cause en est l'imprécision qu'implique son système de pensée, toujours soumis à une loi intellectuelle de gravitation.

NULLITÉ DES ORDINATIONS PROUVÉE PAR LES THÉORIES MÊMES DE L'ÉGLISE ÉPISCOPALISTE

3. *Les Ordres.* — L'occasion immédiate de ma démission fut une modification de ma manière de voir touchant les ordinations anglicanes.

J'ai reçu et conféré les Ordres dans l'Église épiscopaliste, avec la conviction que les saints Ordres sont un sacrement d'institution divine, nécessaire pour la validité des fonctions du ministère. Je ne faisais que partager sur ce point la conviction de nombreux théologiens anglais et américains et, certainement, de la plupart des évêques avec lesquels j'ai été le plus étroitement lié. L'hésitation au sujet de l'usage du mot « sacrement » en tant qu'appliqué aux Ordres comme n'étant pas un de ces mots généralement nécessaires, ne peut pas obscurcir le caractère sacramentel de la formule : « Recevez le Saint-Esprit pour l'office de prêtre (ou d'évêque) dans l'Église de Dieu. » Avec les esprits les plus distingués je regardais cette thèse comme l'expression de la véritable doctrine de la communion anglicane au sujet des Ordres, et la conception qu'elle impliquait me semblait dissiper toute équivoque dans les formulaires et dans la pratique.

Pourtant, au cours de ces trois dernières années, j'ai approfondi à nouveau la question des « ordinations »; je m'y sentais poussé pour une grande part par des signes évidents que les ordinations anglicanes « ne reposent sur aucune théorie déterminée ».

Ce sentiment ne pouvait compter sur l'appui de nombreux esprits dont le jugement avait particulièrement de poids, mais il avait pour lui une foule de grands noms, la majorité de l'opinion laïque et des précédents historiques de grande valeur. Je comparai les arguments qui militaient pour les thèses « *esse* » et « *bene esse* » (dans l'une, l'Église par l'ordination confère un sacrement alors que beaucoup de clercs ne s'en doutent point; dans l'autre, qui en est la réplique, l'Église ne confère point de sacrement alors que quelques clercs entendent bien le recevoir), et cet examen m'a amené à reconnaître que les partisans de la seconde thèse l'emportent et qu'elle doit être considérée comme l'opinion la plus probable dans la communion anglicane touchant les saints Ordres.

L'examen de cette question a éveillé des doutes si graves en mon esprit qu'en décembre dernier j'ai dû me dérober aux requêtes des évêques de New-York et de Pensylvanie, qui me priaient de les remplacer pour les ordinations durant l'Avent; c'est même à ce moment que je pris finalement le parti de me démettre de mon siège. Ce n'est pourtant que le mois dernier que j'ai été à même de voir quelles devaient être pour moi-même les conséquences lointaines de ma décision.

A mon avis, des Ordres « auxquels n'est attaché aucun sens déterminé » sont des Ordres auxquels on n'attache aucune importance déterminée. Des Ordres ainsi décrits portent nécessairement attaché à eux-mêmes le sens déterminé qui exclut le caractère sacramentel.

Aux Ordres de l'Église catholique est toujours attachée cette théorie, ou, plutôt, ils sont inséparables de ce principe, que l'Ordre est un sacrement destiné à perpétuer la hiérarchie apostolique instituée par Notre-Seigneur. Si la thèse de l' « absence de sens déterminé » représente l'opinion la plus correcte,

la preuve est faite que ces Ordres anglicans sont douteux, sinon invalides par défaut d'intention. En ce cas, une fois pour toutes, je ne puis les perpétuer ni ne puis les conserver moi-même.

L'incertitude sur le caractère des saints Ordres, l'idée qu'une forme déterminée n'est pas essentielle à l'ordination, me paraissent dissimuler la préoccupation dominante de maintenir l'unité. Trop souvent nous nous payons de mots sans égard aux réalités qui s'y cachent; nous donnons les titres d' « évêque », nous attachons une grande importance à l'expression « sainte communion », sans nous rendre pleinement compte de ce qu'est ce rite central du christianisme; nous insistons sur l'usage des anciens *Credo*, et nous laissons entendre qu'on peut à volonté dire « conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie », en entendant par là que Jésus était un des fils de Joseph.

PRIVÉE DU PRINCIPE D'AUTORITÉ, L'ÉGLISE ÉPISCOPALISTE RUINE LA VÉRITÉ QU'ELLE DEVRAIT AFFIRMER

« Le *Credo* vaut-il la peine qu'on le défende ? Les sacrements sont-ils des mystères divins ? Les saints Ordres sont-ils un sacrement ? » Je crois que la seule réponse que l'Église devrait faire à toutes ces questions devrait être un « Oui » prompt et énergique. Cependant, j'en suis venu à penser que, par son attitude d'hésitation, notre communion répond virtuellement « Non ». Aussi, il ne me reste plus qu'à résigner ma charge et à déclarer que je me retire du ministère; les évêques n'ont, eux, d'autre choix que d'accepter ma démission et de procéder à ma déposition, car une démission fondée sur de pareils motifs suppose au moins l'abandon de la discipline et des Ordres de l'Eglise protestante épiscopaliste.

Je ne dois pas regretter une démarche qu'imposent et justifient les circonstances; ce que je regrette sincèrement, c'est la peine que ma conduite va causer à beaucoup, les liens et les relations qu'elle va briser et auxquels je tenais extrêmement. Bien que forcé de quitter la hiérarchie de l'Église épiscopaliste, je n'ai pas cessé d'estimer la profondeur et la réalité des émotions religieuses qu'on y goûte, de croire que par elle Notre-Seigneur donne sa grâce à ceux qui l'approchent dans la bonne foi; je n'ai pas cessé de reconnaître qu'elle est une école de sainteté et qu'elle contribue puissamment à christianiser l'Amérique. Le seul sentiment que je puis nourrir pour elle est celui de la gratitude. A elle seule je dois les convictions qui m'ont amené à la présente démarche.

Agréez mes profonds sentiments de respectueuse affection (1).

Sincèrement à vous.

FRÉDÉRIC-JOSEPH KINSMAN.

Birchmere, Bryant Pond (Me), le 1er juillet 1919.

Un pareil document montre avec évidence — comme le remarquait avec raison la *Documentation catholique* — que « l'Église épiscopaliste des États-Unis, qui est la filiale de l'Église anglicane d'Angleterre, est

(1) Traduit de l'anglais par la *Documentation catholique*.

travaillée par la même crise que celle-ci. D'un côté, le courant protestant rationaliste, moderniste; d'autre part, le courant « catholique »; entre les deux tendances contraires, les autorités officielles, l'Épiscopat, essayent de maintenir une unité apparente. Mais les esprits clairvoyants ne peuvent pas ne pas voir que cette unité est une équivoque et finalement une duperie dont sont victimes les croyants qui croient au contenu des formules traditionnelles. Pour n'être ni victimes ni complices, ils font ce que vient de faire M. Kinsman; ils abandonnent leur Église » (1).

Un article de lord Halifax (25 mai 1918). — Cependant, même obligés de reconnaître, sous la clarté des faits, que l'anglicanisme est, suivant les expressions — devenues proverbiales — de Newman, « la cité de la confusion et la maison de la discorde » (2), tous les anglicans instruits n'en tirent pas la conclusion qu'en a tirée le Dr Kinsman. Mais cette différence d'attitude entre les uns et les autres contribue davantage encore à accentuer l'impression de désarroi doctrinal et hiérarchique. C'est ce que constatait, avec la grande autorité qui s'attache à son nom, Mgr Batiffol en un article du journal *la Croix* de Paris, en date du 18 juillet 1918, reproduit ci-après :

On a pu lire naguère (25 mai), dans le *Correspondant*, un article de lord Halifax sur « le cas de l'évêque Henson et ses conséquences possibles ». Les lecteurs de la *Croix* connaissent le cas, qui est celui de la nomination à l'évêché anglican de Hereford du doyen de Durham, le docteur Henson, et de l'opposition très vive que cette nomination a soulevée dans certains milieux de l'Église anglicane, à cause des opinions avancées que professe l'élu, ou qu'on lui prête. Je me rappelle que, voici dix ans, j'eus l'occasion de causer de M. Henson, dont les sentiments faisaient dès lors quelque scandale, avec le Dr Wordsworth, qui était évêque (anglican) de Salisbury, et qui m'honorait de son amitié. « Quelle figure fait Henson dans l'Église d'Angleterre? » demandai-je à l'évêque de Salisbury, que je savais un bon juge. Il me répondit d'un mot où perçait son peu de sympathie pour le sujet : « C'est notre abbé Loisy », me dit-il, et il n'ajouta rien à cette définition. Si l'évêque de Salisbury était encore de ce monde, qu'aurait-il dit de voir M. Lloyd George nommer à un évêché un clergyman qui, en ce temps-là, professait (si j'ai bonne mémoire) ne pas croire à la nécessité des évêques dans l'Église?

La constitution de l'Église anglicane attribue au roi d'Angleterre la nomination des évêques anglicans, droit de nomination qui est exercé, en fait, par le premier ministre, quelle que soit la dénomination chrétienne à laquelle il appartient, et M. Lloyd George n'appartient pas à l'Église anglicane, il est un non-conformiste, il est baptiste. Sans doute, les membres de l'Église anglicane peuvent faire, en forme légale, opposition à la confirmation de l'élu, mais cette

---

(1) *La Documentation catholique*, 1er novembre 1919, p. 550.
(2) P. Ragey, *l'Anglicanisme* (Paris, Bloud), p. 43.

opposition ne se produit jamais. Car à qui ferait-on croire que le premier ministre, avant d'arrêter son choix sur un clergyman, n'a pas consulté officieusement les autorités les plus compétentes de l'Église anglicane? Il n'y a donc pas place à une action canonique. L'opinion seule peut être saisie, et s'émouvoir, et se passionner : ç'a été le cas pour la nomination épiscopale de M. Henson.

Lord Halifax, qui, président de la *English Church Union* (il la préside depuis cinquante ans), a pris une large part au mouvement de l'opinion contre M. Henson, a voulu par son article du *Correspondant* élargir ce mouvement et y intéresser les catholiques de France. Mais ce qu'il nous présente n'est qu'un côté de la question, le côté politique. « Il n'est pas admissible, écrit-il, que le gouvernement (anglais) puisse imposer à l'Église (anglicane) la nomination d'un évêque. » Nous voulons bien que la chose soit inadmissible à lord Halifax, elle ne l'est pas tellement toutefois au reste de son Église que pareille nomination ne soit de règle depuis le schisme du XVI[e] siècle. C'est au schisme qu'il faudrait s'en prendre.

Lord Halifax ajoute : « Je serais enclin à penser que ce qui s'est produit au sujet de la consécration du D[r] H. Henson peut contenir un bienfait caché et nous conduire vers la conquête des libertés essentielles à l'Église (anglicane). Ces libertés ne sont pas inaccessibles. » Et la conclusion que l'écrivain tire est qu'il faut réclamer en Angleterre « la complète séparation de l'Église (anglicane) et de l'État ». Nous n'y voyons pas d'objection, pour notre part, sans voir cependant en quoi la séparation, le désétablissement de l'Église *établie*, préviendrait le retour d'une affaire pareille à celle de M. Henson.

***

Car la crise passagère que vient de traverser l'Église anglicane ne tient pas à une espièglerie de M. Lloyd George, elle tient à la constitution même de l'Église anglicane.

La société que préside lord Halifax, l'*English Church Union*, a déposé une motion entre les mains des deux primats de l'Église d'Angleterre, l'archevêque de Cantorbéry et l'archevêque d'York, tendant à ce que quiconque ne croira pas à la conception virginale du Sauveur et à sa résurrection, comme à des faits certains, selon le récit contenu dans les Saints Livres, soit déclaré incapable de devenir prêtre ou évêque ou de le rester honorablement. « Je ne puis croire, écrit le noble lord, que l'épiscopat soit indifférent à l'honneur de l'Église d'Angleterre et aux justes réclamations... de fidèles affligés et inquiets... » L'épiscopat n'a rien répondu à ces réclamations, cet épiscopat si prompt à manifester quand il s'agit de réprouver des nouveautés à tendance catholicisante, comme l'adoration du Saint Sacrement dans le tabernacle.

La raison en est que cet épiscopat n'est pas une autorité doctrinale. On peut lui appliquer la sévère page de Taine sur les privilégiés qui ont gardé leur rang sans continuer leur emploi : « Dans le gouvernement local comme dans le gouvernement central, leur place est une sinécure... Ils n'excellent qu'en un point, le savoir-vivre, le bon goût, le bon ton, le talent de représenter et de recevoir... » A ceux des évêques anglicans qui ont de la doctrine, comme le docteur Gore, évêque d'Oxford, il est interdit de la manifester autrement qu'à titre personnel : ils sont distingués, discutés, et n'ont le droit que d'être persuasifs.

Leur clergé réclame, de son côté, le droit à la liberté d'interprétation des

formules dogmatiques héritées de l'antiquité ecclésiastique, comme celles du symbole de Nicée-Constantinople. Il accepte donc de dire : *Conceptus est de Spiritu Sancto,* mais il se réserve de donner à ces mots un sens littéral ou aussi bien un sens symbolique, et sans exclure le modernisne le plus radical, à condition (et combien cette condition est précaire) de ne pas nier l'Incarnation !

L'Église a ainsi, par sa hiérarchie et par ses formules, l'apparence d'être une Église d'autorité : ses membres cependant doivent bénéficier d'une liberté qui rend l'autorité illusoire, et qui rend illusoire aussi l'unité de foi.

Et voilà ce dont lord Halifax n'a jamais voulu convenir ! Quand, en 1896, il menait la campagne que l'on sait pour faire reconnaître la validité des ordinations anglicanes, et que, dans une réunion tenue à Paris chez les Lazaristes et présidée par Mgr d'Hulst, nous lui demandions de nous expliquer la foi de ses coreligionnaires sur l'infaillibilité de l'Église, nous nous rappelons son silence. Non qu'il rejetât personnellement cette infaillibilité, mais parce qu'il ne pouvait ignorer que cette infaillibilité n'est pas un des principes sur lesquels repose l'Église anglicane. M. Henson a écrit : « La critique historique, je l'admets franchement, a détruit la foi en une Église soi-disant infaillible, et aussi bien en un livre sacré tenu pour verbalement inspiré. » Il est vrai que M. Henson ajoute aussitôt que le « Message central de l'Évangile » garde sa valeur et reste « plus clair, plus riche, plus divin, qu'il ne fut jamais ». Ni inspiration de l'Écriture ni infaillibilité de l'Église, mais une essence du christianisme, qu'est-ce là, sinon le modernisme dans lequel l'anglicanisme est tout prêt à se reconnaître, pour autant que l'anglicanisme s'exprime par la voix de ses membres les plus cultivés, les plus écoutés ? L'anglicanisme ne reste une Église que par une de ces compromissions qui, de son aveu même, ne coûtent pas à l'esprit anglais.

Nous ne dirons donc pas avec lord Halifax que la séparation de l'Église anglicane et de l'État rendrait à cette Église une « autorité religieuse », capable de servir « la grande affaire de l'universelle union des Églises ». Nous apprécions, certes, la science de ses membres, que Bossuet déjà appréciait et dont il espérait un retour heureux de leur Église à l'unité authentique. Nous remercions Dieu du travail que la logique produit par surcroît dans tant d'esprits et dont l'émotion que leur a causée la promotion à l'épiscopat d'un moderniste est le symptôme. Mais il faudra que les yeux s'ouvrent tout à fait et que des croyants comme lord Halifax se demandent une bonne fois quelle unité est celle qui les lie à des évêques comme ceux qui ont imposé les mains à M. Henson.

En attendant l'heure de Dieu, notre devoir, à nous catholiques membres de la seule Église intégrale et légitime, nous dictera d'être attentifs à ces mouvements d'opinion qui se forment si près de nous, de leur témoigner notre intérêt et notre respect, et de travailler à dissiper les compromissions dans lesquelles s'attardent des esprits de la valeur de lord Halifax.

Pierre Batiffol,
chanoine titulaire de Paris (1).

Retour au catholicisme. — Ces intéressants mouvements d'opinion provoquent assez fréquemment, comme au temps de Newman et de

(1) Supplément au numéro 10 850 de la *Croix,* 18 juillet 1918.

Manning, des retours individuels au catholicisme qui ne sauraient manquer de faire sensation. Nous allons en rappeler quelques-uns parmi les plus récents.

Mgr de Berghes de Rache, archevêque des vieux-catholiques américains. — Nous empruntons à une jeune revue franco-américaine, publiée par le collège de l'Assomption de Worcester, les détails ci-après concernant un fait très important pour les annales religieuses contemporaines (1).

La conversion de Mgr de Berghes de Rache, métropolitain de la secte américaine des *vieux-catholiques*, est un témoignage direct rendu à l'unité de l'Église catholique, note essentielle et primordiale combattue depuis tant de siècles par le schisme.

La secte des vieux-catholiques naquit de l'opposition qui s'éleva lors du concile du Vatican (1870) contre la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale. Pour justifier ce nom, les opposants s'inspirèrent de leur prétention de rester fidèles à la foi de l'ancienne Église en refusant de reconnaître au Pape aucune infaillibilité. Et pour se donner une apparence de vitalité, ils furent contraints de s'appuyer sur les gouvernements hostiles au dogme nouvellement défini, et qui furent heureux de favoriser tout essai de groupement religieux à tendance nationale et séparatiste. Le nouveau parti schismatique se forma en France, en Allemagne, en Suisse. Mais il ne prit consistance que dans ces deux derniers pays : en Allemagne, sous la direction de Doellinger, avec Munich et Bonn comme principaux foyers; en Suisse, sous celle du professeur Herzog qui se fit sacrer évêque. Bientôt, comme tous ceux qui sortent de l'unité, les vieux-catholiques donnèrent le spectacle de la plus triste division. Les symboles se multiplièrent, se succédant les uns aux autres, pour se modifier et se corriger. Aussi cette secte n'eut-elle aucun succès durable, pas plus en Suisse qu'en Allemagne, où, à partir de 1878, elle n'est déjà plus considérée comme facteur politique. Son déclin depuis lors s'accentue de jour en jour.

Cependant, quelques milliers de vieux-catholiques, émigrés aux États-Unis, s'y étaient passablement développés, au point que la section américaine était la plus puissante. Mais déjà ce groupement avait été bien réduit à la suite d'un mouvement de retour à Rome. C'est aussi une conséquence du manque complet d'unité dans les rangs des vieux-

(1) *Vers l'Idéal*, collège de l'Assomption, Worcester (Massachusetts), février 1920, p. 25-27.

catholiques. C'est précisément en vue de les unifier que Mgr de Berghes de Rache était venu aux États-Unis en 1914, agissant en cela sous l'impulsion de cette aspiration intime qui devait quelques années plus tard le conduire au sein de l'unité catholique.

Voici ce qu'il déclare en venant lui-même, le 22 novembre dernier, se mettre sous la juridiction du Vatican et de ses représentants :

Mon action a été, cela va de soi, inspirée par la foi. Mon expérience et mes études m'avaient enseigné la nécessité d'un centre d'unité et d'un interprète vivant de la doctrine religieuse. La question de la validité et de la reconnaissance des saints Ordres était aussi de grande importance. Ma soumission a été l'aboutissant logique de mon travail, mais il est difficile de donner des explications claires.

Ma vie a été une ascension continuelle. J'ai été élevé dans la religion des bas-protestants d'Angleterre. A Cambridge, je suis devenu partisan de la haute-Église et me suis intéressé au mouvement désigné sous le nom de *clique anglo-catholique*. Ma mère, avertie de la chose, m'a fait transférer à la Faculté théologique protestante de l'Université de Paris. Celle-ci était calviniste. Plus tard, je suis entré dans l'Église anglicane et j'y ai reçu les Ordres.

La question de la validité de mes Ordres me préoccupait. C'est pour cette raison que je me suis joint aux vieux-catholiques dont on disait que leurs Ordres étaient considérés par Rome comme valides, quoique irréguliers. Rome ne reconnaît pas les Ordres des vieux-catholiques et des jansénistes, bien qu'ils soient valides; mais elle peut les régulariser.

Ma soumission est complète et sans rectriction. J'entrerai probablement dans un des grands Ordres religieux actifs. Tout mon troupeau suivra-t-il mon exemple ? Je ne puis le dire. Toutefois, je ne serais pas surpris de voir l'évêque de Chicago retourner à l'Église catholique.

Le nouveau converti, dans la pleine vigueur de l'âge, esprit très distingué, était très connu aux États-Unis et en Angleterre par ses titres d'origine et ceux qu'il s'était acquis, reconnus par le roi des Belges et l'empereur d'Autriche. Rodolphe-François-Edouard-Saint-Patrice-Alphonse-Ghislain de Gramont-Hamilton de Lorraine, D. D. L. L. B. D., prince et duc de Landas-Berghes, Saint-Winock et de Rache, archevêque métropolitain des vieux-catholiques d'Amérique (tels sont ses noms et ses titres), était allié par le sang aux familles royales de France, d'Espagne, d'Angleterre, d'Allemagne, de Hollande, d'Autriche. Mais il se considère maintenant, dit-on, comme un vrai Américain.

Les vieux-catholiques des États-Unis, encore au nombre de 12 000, répartis en 50 églises, disséminés dans le New-Jersey, le Massachusetts, l'Illinois, le Michigan, la Pensylvanie, etc., sont gouvernés par deux évêques suffragants et 50 prêtres. Puissent-ils suivre l'exemple de

leur pasteur et aborder bientôt aux rivages de la catholicité, où ils trouveront, avec la pleine vie, la paix et la joie ! (1)

Le poète américain Joyce Kilmer. — Moins remarquée en son temps, mais cependant intéressante aussi, la conversion de cet homme de lettres américain, Joyce Kilmer, qui, lors de l'entrée des États-Unis dans la guerre, prit du service comme engagé volontaire et fut tué près de l'Ourcq, le 30 juillet 1918. Né en 1886 à New-Brunswick, il se fit d'abord professeur. Mais il délaissa cette carrière au bout d'un an et fut à tour de rôle directeur d'un journal de turf, commis en librairie, lexicographe, journaliste, critique. Converti en 1913, il publia des poésies, se spécialisa dans la chronique des livres, se fit conférencier. Le *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* (15 janvier 1920) lui a consacré une notice dont nous extrayons un fragment :

Type curieux de journaliste américain, ce Joyce Kilmer, dont l'évolution nous intéresse peut-être d'autant plus qu'il a été extrêmement sobre de renseignements sur le fond de sa pensée. Professeur, puis journaliste et critique, acceptant toutes les tâches, passant de la direction d'un journal de turf à un travail de lexicographie, et de là à un organe pieux de la pensée anglicane, d'une activité qu'on dirait fébrile s'il n'eût été la santé même physiquement et moralement, il semble avoir eu beaucoup de ce qu'il fallait pour sombrer dans le dilettantisme. Mais l'orientation de sa pensée était religieuse. Né d'une famille protestante, il fut pendant un temps ritualiste anglican. De là, il passa à un socialisme idéaliste. A l'époque où il dirigeait le *Churchman* [« l'Homme d'église »], il s'éprit d'un grand enthousiasme pour les poètes religieux anglais.

Très heureusement marié et père de quatre enfants, il eut la douleur, en 1913, de voir sa petite fille Rose, âgée de neuf mois, frappée de paralysie infantile. En juillet, il écrit à un Jésuite avec qui il était depuis peu en relations de correspondance littéraire : « Je n'aime pas à charger mes amis du fardeau de mes ennuis, mais vous avez certaines occasions qui me manquent, et je viens donc vous demander la plus grande faveur. Ayez la bonté de prier pour ma petite Rose... »

Cette épreuve douloureuse fut l'occasion immédiate de sa conversion, dont il dit en janvier 1914 au même correspondant qu'il commence à la comprendre. « Depuis longtemps j'acceptais la position catholique, le point de vue catholique en éthique et en esthétique. Mais il me fallait quelque chose qui ne fût point intellectuel, quelque conviction non mentale, — en effet, il me manquait la foi. »

Chaque matin, pendant des mois, en allant à son bureau, il allait dans une certaine église et priait pour avoir la foi. « Quand la foi vint, elle vint, je crois, par la voie de ma petite fille paralysée; ses mains inertes me conduisaient; il me semble que ses petits pieds immobiles connaissent de bien beaux sentiers. » En août, après la crise, quand il était permis de concevoir quelque espérance

(1) *Vers l'Idéal* (Worcester, Mass.), février 1920, p. 27.

de guérison pour la petite, il parle de « l'étrange paix » et de « l'humilité » que ressentent lui et sa femme. Et cette calme conviction, cette humilité, avec la gratitude et la révérence du don reçu, sont pour ainsi dire l'estampille de la foi sur sa personnalité. Peu ou point d'émotion; mais une certitude tranquille et le zèle de partager avec d'autres la vérité qu'il possède. « Je fais mes délices de parler un catholicisme voilé aux non-catholiques, d'essayer humblement d'être l'apôtre de la bohême. Je n'ai point de message pour les catholiques, j'ai le message du catholicisme pour les païens modernes. »

En effet, tout ce qu'il fait et tout ce qu'il écrit est désormais empreint de sa foi... [On lit] dans une lettre à sa femme, à propos d'un roman auquel elle collaborait : « J'irais jusqu'à dire que si l'esprit du livre n'est pas évidemment et définitivement catholique — facilement reconnaissable comme tel par des lecteurs catholiques, — cela me ferait de la peine de le voir paraître sous ton nom... Je ne trouve pas que les écrivains catholiques doivent passer leur temps à écrire des tracts et des récits pour les enfants du catéchisme; mais je trouve que la foi devrait illuminer tout ce qu'ils écrivent, que ce soit grave ou léger... La foi catholique est une telle chose que j'aimerais mieux écrire passablement sur elle qu'écrire magnifiquement sur toute autre chose. Elle est plus importante, plus belle, plus nécessaire que toute autre chose de la vie. Toi et moi avons vu des miracles — ne cessons de les célébrer. Tu sais que ce n'est pas là la première ferveur d'enthousiasme d'un converti, — c'est la conviction permanente d'un homme qui, chaque jour, pendant des mois, a prié pour avoir la foi avant de recevoir cette grâce. La foi a fait des merveilles pour toi, mais je crois qu'elle a fait plus encore pour moi depuis que je suis en France. Ainsi donc mets tout ton zèle à employer ton talent exquis au service de Celui dont je me réjouis d'avoir dit qu'Apollon était l'ombre! Si ce que tu écris ne loue pas directement le Seigneur et ses saints et ses anges, qu'il loue les types du ciel que nous connaissons dans la vie, — Dieu sait qu'ils sont assez nombreux! »

A la rude école de la guerre, les valeurs de la vie s'étaient déplacées à ses yeux. La plume, même vouée au culte des choses belles et saintes, lui semble une moindre chose que l'humble devoir péniblement et patiemment accompli... « Vous me trouverez, j'espère, moins homme de livres et plus homme quand vous me reverrez. Priez pour moi, mon cher Père, afin que j'aime Dieu davantage et que j'aie la conscience incessante de sa présence — c'est mon plus grand désir. »

Les dernières étapes de son évolution religieuse avaient été parcourues bien vite sous la triple pression des épreuves de la guerre, de l'ambiance catholique de son régiment de volontaires irlando-américains... et de ses impressions de la France paysanne et catholique... (1)

Le rayonnement du catholicisme parmi les anglicans. — Il nous paraît utile de souligner spécialement, pour nos lecteurs orientaux, l'accent de conviction et de sincérité qui ne saurait échapper à personne dans

(1) *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, 15 janvier 1920, reproduit dans la *Documentation catholique*, 31 janvier 1920 (t. III), p. 153-156. Les œuvres de Joyce Kilmer ont été réunies en deux volumes : *Poems, Essays and Letters*, in two volums, with a memoir, by ROBERT CORTES HOLLIDAY (G. H. Doran Company, New-York).

cette conversion d'un poète américain, à qui la poésie n'enlève rien d'un réalisme très positif. Ces simples notes de psychologie individuelle permettent de deviner des éléments analogues dans un bon nombre d'autres conversions qui n'ont pas toujours pris la peine de se raconter.

En Angleterre, on signale des abjurations de plus en plus fréquentes. On a mentionné naguère (avril 1920) celle de la sœur de Mgr Benson, le célèbre écrivain, fils de l'archevêque anglican de Canterbury, et qui nous a laissé lui-même en un beau volume ses *Confessions d'un converti* (1). Un journal catholique rappelait, il y a quelques semaines, certains détails d'un intérêt piquant, comme il n'est pas rare d'en trouver dans ces conversions, et qui, on le verra, sont des plus suggestifs pour révéler d'un trait toute une mentalité. En voici un exemple entre bien d'autres.

Une jeune Miss très pieuse rêvait de doter la Haute Église anglicane d'une Congrégation de Sœurs de Charité. Elle s'en ouvrit à son pasteur. « Mon enfant, répondit celui-ci, vous rêvez l'impossible. Nous manquons de sujets. Sur ce point, les catholiques sont nos maîtres, comme en beaucoup d'autres. — Et alors? Faudrait-il nous faire catholiques? — Je ne dis pas cela. Il faut nous perfectionner et tâcher de les égaler. — Mais pourquoi leur sommes-nous inférieurs? — Vous êtes trop curieuse. Allons, restez bien dans la simplicité de votre foi. »

Plusieurs mois s'écoulèrent. La jeune Miss était devenue catholique. Un jour, elle fait la rencontre de son ancien pasteur, qui la reconnaît : « Ah ! c'est vous? Eh bien ! où en êtes-vous? Il y a longtemps que je ne vous ai plus vue. — J'ai une grande nouvelle à vous apprendre. Je suis catholique ! » Elle attendait de pied ferme la réponse du pasteur. Quelle ne fut pas sa surprise lorsqu'il lui dit : « Et moi aussi. Le point de départ de ma conversion au catholicisme fut le dernier entretien que j'eus avec vous. » (2)

De telles anecdotes en disent plus long que de longues dissertations pour rassurer les âmes inquiètes auxquelles on a fait allusion au début de cette chronique.

R.-A. Knox : « Une Énéide spirituelle. » — Un clergyman très distingué, Ronald-A. Knox, fils lui aussi — comme Robert-Hugh Benson — d'un évêque anglican, a fait son abjuration chez les Bénédictins français

(1) Mgr Robert-Hugh Benson, *les Confessions d'un converti*, traduites de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur, par T. de Wyzewa. Paris, Perrin et Cie, 1914, in-16, 260 pages. Voir *Echos d'Orient*, juillet 1915 (t. XVII), p. 482-484.)

(2) *La Croix* de Paris, 15 avril 1920.

de Farnborough en l'automne de 1917; et il a raconté les étapes de sa marche vers la lumière, en un livre portant ce frontispice original : *Une Énéide spirituelle*. Nos lecteurs nous sauront gré, croyons-nous, d'en emprunter l'analyse à une charmante revue parisienne (1).

Sous le titre suivant, *Une Enéide spirituelle*, un ancien chapelain de *Trinity College* à Oxford raconte sa récente conversion au catholicisme.

C'est un brillant polémiste, un *scholar* par excellence, c'est-à-dire un lettré dont l'érudition sans pédantisme n'exclut pas, mais plutôt suppose une pointe d'humour et de fantaisie. Ce latiniste est par-dessus tout un chrétien et un apôtre, et si son livre, surchargé de controverses, a quelque aridité, il est du moins le miroir d'une âme très belle, ne vivant que pour la recherche et la possession de la vérité religieuse.

L'*Enéide spirituelle* de R.-A. Knox se rattache évidemment au mouvement d'Oxford. D'abord disciple de Pusey, son ritualisme l'amène par des transitions insensibles au catholicisme.

Ronald-A. Knox, fils de l'évêque suffragant de Coventry, appelé plus tard au siège de Manchester, grandit dans un intérieur patriarcal qu'il évoque avec tendresse : les textes de l'Écriture y sont lus avec révérence, et le repos du dimanche y est scrupuleusement observé; la piété protestante, dans ses formes les plus pures, y règne en souveraine. Quelle idée un petit garçon élevé dans une telle ambiance peut-il se former du catholicisme ? Knox répond à cette question en nous faisant part de ses propres impressions : ce petit garçon n'a pas le culte du succès — le triomphe de la Réforme en Angleterre ne sera jamais pour lui un argument en faveur de sa légitimité. Il lit les romans de Walter Scott, où les jacobites vaincus lui apparaissent enveloppés d'un halo de gloire. Son imagination enfantine apprend la grandeur de certaines défaites; il se passionne pour les héros malheureux, pour les dynasties tombées. Cet instinct chevaleresque ne sera pas sans jouer un rôle dans l'histoire de sa conversion. Il l'aidera à reconnaître dans l'Église attaquée par de si nombreux et de si divers ennemis « le signe de contradiction » annoncé par le Christ. Le catholicisme est en Angleterre une minorité, et Knox, qui aime à soutenir les minorités, sera naturellement prédisposé en sa faveur. Il reconnaît toutefois, à la fin de son livre, ce que ce sentiment a d'insuffisant et de vain.

On doit aller à l'Église non comme un partisan et un champion, mais dans l'attitude d'un suppliant, en mendiant d'elle les bienfaits qu'elle seule peut accorder.

Pour le jeune Knox, le catholicisme est une cause battue en brèche, mais c'est quelque chose de plus : c'est une sorte de vaste confédération, une tradition secrète, un mystère, en un mot, et Knox ajoute : « J'étais un enfant qui avait l'amour du mystère. »

Chez l'écolier d'Eton, cette tendance, sans doute un peu puérile, se transforme en se développant. Déjà, il est évident que la religion qu'on lui inculque ne satisfait pas aux besoins de son esprit et de son cœur. Certes, le chant des hymnes l'émeut profondément.

(1) *Le Noël*, revue hebdomadaire illustrée (Paris, Bonne Presse), 11 mars 1920, p. 384-386.

Il aime la chapelle de son collège fondée par un pieux et mélancolique roi du moyen âge pour lequel — tant sont vivantes en ces endroits les plus lointaines figures du passé — Knox se souvient parfois de dire une prière en traversant les cloîtres. Et, pourtant, c'est une religion trop dépendante des traditions et des habitudes nationales, « une religion sans enthousiasme », inapte à combler son amour grandissant du mystère.

Un jour de Noël, il lit la *Lumière invisible* de Robert Hugh Benson. Dans ce recueil de récits d'un mysticisme un peu étrange, d'admirables descriptions lui font découvrir la beauté des rites symboliques, la magnificence de la liturgie. Knox ne s'est jamais écrié comme Newman : « O Rome! si tu n'étais pas Rome! » Le préjugé de race est chez lui moins violent, mais il existe. Jusqu'à ce jour de Noël, il ne pouvait se défendre de voir dans le catholicisme quelque chose d'un peu trouble et d'un peu malfaisant, *something wicked*. Pour la première fois, il en considère l'aspect extérieur non seulement avec impartialité, mais avec une sympathie qui se fait de plus en plus vive. L'écolier d'Eton converti au ritualisme place dans sa chambre des images de saints et vénère la Vierge. Cet éveil de ferveur n'est point superficiel, comme on pourrait le croire : il s'allie à la persévérance dans l'effort moral; il engendre des actes d'ascétisme.

Vers l'âge de dix-sept ans, fermement résolu à entrer dans le clergé anglican, il fait le vœu de célibat :

« C'était le temps où je formais d'étroites amitiés, mais aussi je me rendais compte que, par la force des circonstances, la plupart de ces amitiés seraient brisées après la sortie du collège. Je comprenais pour la première fois de ma vie combien ma nature avait soif de sympathie et de soutien. Un devoir évident s'imposait à moi : celui de me priver de cette tendre affection et de ce support mutuel que j'aurais pu trouver dans un mariage heureux, afin d'appartenir exclusivement au service du Seigneur. »

Ainsi son avenir est fixé quand il quitte Eton pour l'Université d'Oxford. Curieux de toutes les idées, il y fréquente plusieurs de ces clubs, de ces *debating societies*, où les jeunes gens anglais s'exercent à la parole et prennent conscience du rôle politique et social qu'ils sont appelés à jouer; Knox participe activement à ces discussions, dont il révèle le plus grave inconvénient : la recherche excessive de l'originalité intellectuelle, et partant le dédain des vérités simples :

« Si le catholicisme n'eût pas été aussi lumineusement vrai, avoue-t-il, peut-être l'eussé-je embrassé plus tôt. »

Il énumère ses observances religieuses à cette époque :

« Je ne manquais jamais d'assister à la Messe le dimanche... Je m'abstenais de viande aux jours prescrits... Je communiais ordinairement chaque dimanche, et me confessais environ quatre fois l'an... »

C'est bien loyalement que Knox se sert du mot « Messe » pour désigner certains offices de la Haute Église. Il ne soupçonne pas ce que sa position peut avoir d'illogique. S'il récite son chapelet, il n'entend pas renoncer à la religion dans laquelle il fut élevé : il n'a fait qu'adopter des vues nouvelles, et les latitudes de l'anglicanisme paraissent l'y autoriser. D'ailleurs, son imagination surtout est séduite; il reconnaît que plusieurs de ses pratiques n'ont encore aucune raison doctrinale, et c'est plutôt en impressionniste raffiné qu'il évoque les cérémonies de *Pusey House*. Il a voyagé en Belgique, et à Bruges il a vu

avec envie des foules pieuses se presser à la chapelle du Saint-Sang pour vénérer la relique. Il souhaite qu'une dévotion chaude et vivante puisse ainsi se répandre en Angleterre. Ce qu'il veut, c'est catholiciser le culte anglican.

Mais lorsque l'étudiant est devenu *clergyman* et que, nommé chapelain du *Trinity College* à Oxford, il a plus spécialement encore charge d'âmes, sa responsabilité l'effraye. Il a entendu — non sans surprise et inquiétude — deux jeunes gens déclarer que leur religion était « celle de Ronnie Knox ». Celui qui est ainsi élu chef ne sait pas où il va lui-même. Où conduira-t-il ses disciples, sinon dans les régions brumeuses du doute ? Les fondements de l'anglicanisme lui paraissent instables : ce n'est pas la citadelle bâtie dans le roc, mais la tente trop vaste et trop hospitalière dressée sur un sol mouvant. Il se demande : Dois-je encourager telle pratique ? Dois-je combattre tel scrupule ? Dois-je encourager telle doctrine ? Et par quelle autorité ?

Cette interrogation, que Knox se pose constamment, et qui est l'aveu de défaite de l'anglicanisme, reste sans réponse satisfaisante. Cependant, il se rapproche de l'Église romaine, adhérant maintenant à la présence réelle et à l'Immaculée Conception. Il condamne la Réforme, l'appelant « un désastre », et son interprétation de ce grand événement de l'histoire est, dit-il, « la même que celle du péché ». Ne nous étonnons pas qu'il se sente « un paria » dans sa propre demeure spirituelle, que l'originalité de sa manière de célébrer les offices attire l'attention, que son ritualisme extrême devienne suspect.

Et pourtant Knox n'abjure pas. Il conserve à travers tous ses troubles la conviction d'être en communion avec l'Église universelle, persuadé qu'il est de l'absolue validité des sacrements reçus ou conférés par lui.

Si la pensée lui vient de se convertir, il la repousse comme une tentation de découragement. Quand ses amis, les religieux du monastère anglican de Caldey, se soumettent au Pape, il ne songe pas à les imiter :

« Leur exemple prouvait seulement qu'il était impossible d'être un Bénédictin anglican, mais non pas qu'il était impossible d'être un catholique anglican. »

Catholique anglican. Qu'importe que ces deux mots soient incompatibles ? Plus loin, Knox va jusqu'à se définir « un catholique romain dans l'Église d'Angleterre ». Il est Anglais, et l'Angleterre n'est pas le pays de la logique rigoureuse, mais bien celui des transitions lentes, des architectures composites, des formules disparates à force de vouloir concilier l'inconciliable.

« D'instinct, l'Angleterre — écrit M. André Chevrillon — cherche toujours à masquer une révolution sous des aspects d'évolution », et cette parole ne serait-elle pas aussi vraie dans le domaine des âmes que dans celui de la politique ?

Knox propage ses idées par la parole et la plume, travaille à rétablir l'unité dans une maison divisée contre elle-même. En des pamphlets — adroits pastiches des satires de Dryden et de Swift, — il flagelle l'indifférence dogmatique. A Plymouth, peu de temps avant la guerre, il donne une série de conférences sur *le passé, le présent et l'avenir de l'Eglise d'Angleterre*. Il y démontre que le suprême espoir de cette Église doit être de s'unir à celle de Rome. La tentative que fit dans ce sens lord Halifax à la fin du siècle dernier ne pourrait-elle se renouveler et cette fois avec succès ? Knox n'en doute pas, et c'est en vue de cette soumission en bloc qu'il déconseille les conversions isolées.

La déclaration de la guerre le trouve ainsi en pleine activité intellectuelle. La

jeunesse de *Trinity College* s'enrôle dans les régiments de Kitchener. Knox voudrait partir avec elle, mais ses idées d'un ritualisme trop avancé l'empêchent de se ranger parmi les aumôniers militaires de l'Église officielle. Se résignant avec peine à rester en son pays, il y continue l'œuvre qui lui tient à cœur et, de plus en plus, s'applique à catholiciser l'anglicanisme. S'il est un temps où la piété réclame le plus d'aliments, c'est celui des calamités publiques; aussi Knox inaugure-t-il, dans un grand nombre de paroisses, ce qu'il pense être l'équivalent de l'exposition du Saint Sacrement et de l'adoration des Quarante Heures. Il rallie à ce plan des *clergymen* qui jusqu'alors y étaient hostiles. On voit que dans leur sincère effort pour tirer de leur religion toute l'aide et toute la consolation qu'elle est capable de donner, ils en dépassent les bornes et pénètrent en plein catholicisme.

Knox a quitté Oxford, devenu désert. Dans la paisible école de Shrewsbury, où il remplace un maître absent, les *Casualties* publiées par les journaux lui apportent souvent un nom très cher. En Belgique, en France, aux Dardanelles, sur terre, sur mer, périssent les étudiants qu'il a intimement connus et qu'il a beaucoup aimés. Ces déchirements de cœur rendent doublement pénible la crise religieuse qu'il traverse, car il désespère de l'avenir de l'Église dont il est prêtre.

Est-il vraiment prêtre ? Il le croyait et avait reçu en toute confiance les Ordres anglicans. Toutefois, en assistant à la première « Messe » célébrée par son frère, une appréhension poignante se glisse en lui :

« Un doute, une ombre de scrupule venaient de monter en mon esprit, et si ce doute, si cette ombre de scrupule étaient justifiés, ni lui ni moi n'étions prêtres, ni cette cérémonie-là n'était la Messe, ni cette hostie, l'Hostie salutaire. Les accessoires du service, les vêtements éclatants, les fleurs épanouies, la mystique lueur des cierges n'étaient que la monture d'un faux joyau. Nous avions été trompés par des apparences; nous avions labouré dans le sable et, durant toutes ces années de luttes, nous avions combattu pour un fantôme d'Hélène... »

Avec des comparaisons tirées de l'*Enéide*, qu'il lit et relit « pour le réconfort de son âme », Knox exprime une amère désillusion. Sa foi dans la validité des Ordres anglicans — le plus cher article de son *Credo* — est durement ébranlée. Dès lors, il ne trouvera plus de paix dans une religion dont les autels sont pour lui des autels morts, et les plus admirables cathédrales des sépulcres.

Il a perdu la foi anglicane, il n'est pas encore catholique. Son intuition un peu confuse n'est point encore devenue une claire et froide certitude, et l'apôtre qui est en lui se plaint.

« Jusque-là, j'avais combattu pour une cause, prêt que j'étais à la défendre par des arguments et à lui chercher des prosélytes. Maintenant, je me trouvais sans mandat à remplir. Je ne savais plus quelle cause je voulais voir triompher. Si je discutais, c'était sans opinion personnelle. Jusque-là, je désirais convertir les autres, et maintenant à quoi aurais-je pu les convertir ? »

Knox refuse de prêcher et d'entendre les confessions; il donne sa démission de professeur à l'Université d'Oxford; il ne sera plus anglican. Sera-t-il catholique ou sceptique ? Il sera catholique. Des études approfondies sur l'histoire de l'Église lui prouvent la nécessité de l'infaillibilité du Pape et, de plus, lui font comprendre que l'Église, loin d'être retardataire, « pense souvent aujourd'hui ce que le monde pensera demain ».

Il se décide à se faire catholique à la suite d'une retraite : « Je savais que la grâce avait triomphé... Je savais que j'étais dans le droit chemin... *I knew that it was all right.* » Formules de sérénité succédant à tant de pages trahissant l'angoisse!

Chez les Bénédictins de Farnborough, en l'automne de 1917, Knox abjure l'anglicanisme, et c'est ainsi que son *Enéide spirituelle* s'achève.

Inquiétude religieuse provoquée par le malaise de l'Église anglicane; mais, d'autre part, recherche sincère de la vérité et attitude loyale en face de la lumière : voilà bien ce qui apparaît nettement en tous ces faits. C'est ce qui explique la formation récente, à Londres, d'une corporation ou confrérie ayant pour but de faire connaître l'Église catholique, sa doctrine, sa morale, son organisation, son histoire. La *Catholic Evidence Guild* ou Ligue d'exposition de la religion catholique, encouragée par S. Em. le cardinal Bourne, accomplit son œuvre au grand jour et jouit déjà de la sympathie d'un grand nombre de non-catholiques (1). A Nottingham, sur la demande d'un ministre baptiste, un jeune catholique de la ville, autorisé par l'évêque du diocèse, a exposé naguère avec succès, dans la chapelle de cette secte protestante, pourquoi il était catholique. A la cathédrale catholique, le R. P. Filmer a prêché une mission ou retraite de quinze jours à l'intention des non-catholiques (2).

La Société anglicane de l'« Expiation », devenue catholique en 1909. — L'octave de prières pour l'union de la chrétienté. — Un élément qu'il ne faut jamais perdre de vue dans cette orientation des âmes vers la vérité, c'est la grâce, et l'on sait que la grâce s'obtient de Dieu par la prière. Non pas — comme un Anglais le faisait très justement observer aux Grecs et aux Anglicans, en 1852, — non pas la prière qui se contente de telle formule, plus ou moins précise, contenue dans les livres liturgiques : « Pour la paix des saintes Églises de Dieu et pour l'union de tous » (3); mais une prière spéciale, déterminée, collective. Chez les catholiques, il existe maintes associations destinées à favoriser ce mouvement de prières : qu'il nous suffise de mentionner ici l'Archiconfrérie de Notre-Dame de Compassion pour la conversion de l'Angleterre, et l'Archiconfrérie de Notre-Dame de l'Assomption pour le retour des dissidents orientaux à l'unité romaine (4). Chez les angli-

(1) Lettre d'Angleterre, dans le journal *la Croix*, 24 octobre 1919.

(2) « Nouvelles religieuses » dans le journal *la Croix*, 7 avril 1920.

(3) Διατριβαὶ περὶ τῆς ἀνατολικῆς ἤτοι ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, ὑπὸ τινος Ἄγγλου (Athènes, 1852), p. 226-227.

(4) Voir M. Jugie, *la Prière pour l'unité chrétienne* (Paris, 1920).

cans, une initiative de ce genre fut prise, en 1908, aux États-Unis, par la Société dite de l'Expiation (*Society of the Atonement*). Elle institua une « octave de prières pour l'unité chrétienne et pour l'extension des missions », du 18 janvier (fête de la Chaire de saint Pierre à Rome) au 25 janvier (fête de la conversion de saint Paul). Le choix de ces deux dates suffit à attester combien catholique était l'inspiration de cette initiative anglicane; catholiques tout autant étaient les formules de supplications déterminées : aussi nombre de catholiques n'hésitèrent-ils pas à donner leur adhésion. Or, deux années ne s'étaient pas écoulées que la Société de l'Expiation faisait son entrée dans l'Église catholique (7 octobre 1909). L'octave de prières a été bénie et encouragée par le pape Pie X en décembre 1909, puis par les cardinaux américains Farley, O'Connell, Gibbons et Falconio; un peu plus tard, par le cardinal Bourne, archevêque de Westminster; par le cardinal Logue, primat d'Irlande; par le cardinal Bégin, archevêque de Québec, et par un grand nombre d'évêques des États-Unis, de l'Angleterre et du Canada. L'abjuration collective des Bénédictins anglicans de Caldey et des Bénédictines anglicanes de Milford-Haven (South-Wales), dans l'hiver de 1913, « a été considérée comme due dans une certaine mesure à la fidèle observance de l'octave de prières » par ces deux communautés (1).

S. S. le pape Benoît XV, reconnaissant dans ce mouvement de prières l'action visible de l'Esprit-Saint, répondit aux désirs qui lui furent exprimés et publia, le 25 février 1916, le Bref suivant que nos lecteurs auront intérêt à connaître.

BENEDICTUS PP. XV,

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Romanorum Pontificum decessorum nostrorum omni tempore interfuit, atque item nostra plurimum refert, ut Christiani, qui a catholica religione acerbe desciverint, ad eam tandem, utpote ad derelictam matrem, revocentur. In unitate enim fidei præcipua enitet Ecclesiæ veritatis nota, neque aliter Paulus Apostolus Ephesios ad spiritus unitatem in vinculo pacis ser-

BENOIT XV, PAPE,

EN PERPÉTUELLE MÉMOIRE DE LA CHOSE

Ce fut de tout temps la préoccupation des Pontifes romains, Nos prédécesseurs, ce fut aussi la Nôtre en très grande part, que les chrétiens malheureusement éloignés de la religion catholique reviennent enfin à elle, comme à une mère abandonnée. Car la marque principale de la véritable Église resplendit dans l'unité de la foi, et l'apôtre saint Paul n'exhorte pas autrement les

(1) *The Lamp*, a catholic monthly devoted to Church unity and missions = *La Lampe*, périodique catholique mensuel consacré à l'unité de l'Eglise et aux missions), novembre 1919 (t. XVII), p. 610. C'est cette publication, au temps où elle était encore anglicane, qui lança l'idée de l'« octave de prières ».

vandam hortatur, quam prædicando unum esse Dominum, unam fidem, unum baptisma (*Ephes.* IV, 5). Jucundo igitur accepimus animo, a Sodalitate, quam Expiationis vocant, Neo-Eboraci instituta, preces propositas esse, a festo Romanæ Cathedræ B. Petri usque ad festum Conversionis S. Pauli recitandas, ut hic unitatis finis a Domino impetraretur, et gavisi pariter sumus, quod hujusmodi preces a rec. me. Pio Papa X benedictæ, et a Sacrorum Americæ Antistitibus approbatæ, in Fœderatos Status jam sint longe lateque diffusae. Itaque ut, ad optatum exitum facilius consequendum, supradictæ preces ubique gentium et cum uberi animorum fructu Deo adhibeantur; Nos auditis etiam V V. F F. N N. S. R. E. Cardd. Inquisitoribus Generalibus, omnibus ac singulis utriusque sexus Christifidelibus, qui ubique terrarum a die duodevicesimo mensis Januarii, Romanæ Cathedræ B. Petri sacro, usque ad diem quintum et vicesimum ejusdem mensis, quo S. Pauli recolitur Conversio, eas, quæ subjiciuntur, preces semel in die quotannis recitaverint, ac postremo hujus octidui die, vere pœnitentes et confessi ac Sacra Communione refecti, et quavis Ecclesia vel publico oratorio visitato, ibidem pro Christianorum Principum concordia, hæresum exstirpatione, peccatorum conversione ac Sanctæ Matris Ecclesiæ exaltatione pias ad Deum preces effuderint. Plenariam omnium peccatorum suorum Indulgentiam et remissionem misericorditer in Domino concedimus ac largimur. Veniam præterea tribuimus, cujus vi ad prædictam Plenariam lucrandam indulgentiam, admissa rite expiari ac S. Synaxis suscipi, nec non visitatio peragi etiam festo Cathedræ B. Petri Romæ, licite queant. Iisdem præterea fidelibus qui, corde saltem contriti, quolibet ex octo memoratis diebus easdem preces dixe-

Éphésiens à conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix qu'en prêchant qu'il n'y a « qu'un Seigneur, qu'une foi et qu'un baptême ». (*Ephes.* IV, 5.) Nous avons donc appris avec joie, qu'une Société, appelée de l'Expiation, établie à New-York, avait proposé de réciter des prières depuis la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome jusqu'à la fête de la Conversion de saint Paul, afin que cette fin de l'Unité soit obtenue du Seigneur, et Nous Nous sommes réjoui en même temps que ces prières, bénies par le pape Pie X et approuvées par les évêques d'Amérique, soient déjà répandues au loin et de tous côtés dans les Etats-Unis. C'est pourquoi, afin que les prières susdites soient offertes à Dieu partout et avec un fruit abondant pour les âmes, et qu'ainsi le but désiré soit plus facilement atteint, après avoir entendu Nos vénérables frères les cardinaux inquisiteurs généraux de la Sainte Eglise romaine, Nous concédons et accordons miséricordieusement dans le Seigneur une indulgence plénière et la rémission de tous leurs péchés à tous et à chacun des fidèles des deux sexes dans le monde entier qui, du 18 janvier, fête de la Chaire de saint Pierre à Rome, au 25 du même mois, jour où la conversion de saint Paul est commémorée, réciteront chaque année, une fois par jour, les prières indiquées plus bas, et qui le dernier jour de cette octave, vraiment pénitents, s'étant confessés et ayant été fortifiés par la sainte communion, visiteront n'importe quelle église ou oratoire public et y adresseront de pieuses prières à Dieu pour la concorde des princes chrétiens, l'extirpation des hérésies, la conversion des pécheurs et l'exaltation de notre sainte Mère l'Eglise.

En outre, Nous accordons la faveur de gagner l'indulgence plénière susdite, même le jour de la fête de la Chaire

rint, ducentos dies de injunctis eis seu alias quomodolibet debitis pœnitentiis in forma Ecclesiæ consueta relaxamus. Quas omnes indulgentias, peccatorum remissiones ac pœnitentiarum relaxationes etiam animabus Christifidelium in Purgatorio detentis per modum suffragii applicari posse misericorditer in Domino indulgemus. Præsentibus perpetuo valituris. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque.

Preces autem, in octiduo, quod supra statuimus, pro Ecclesiæ unitate recitandæ, hæ erunt, et ne quid in eis irrepat immutationis, earum exemplar in Tabulario Brevium Apostolicorum asservari jubemus.

« Antiphona (*Joan.* XVII, 21). Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint; ut credat mundus, quia tu me misisti.

» ℣. Ego dico tibi quia tu es Petrus.

» ℟. Et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.

» ORATIO : Domine Jesu Christe, qui dixisti Apostolis tuis : Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiæ tuæ : eamque secundum voluntatem tuam pacificare et coadunare digneris : qui vivis et regnas Deus, per omnia sæcula sœculorum. Amen. »

Datum Romæ apud S. Petrum sub anulo Piscatoris die XXV. Februarii MCMXVI, Pontificatus Nostri anno secundo.

P. card. GASPARRI,
a Secretis Status.

de saint Pierre à Rome, à la condition que la confession soit faite, la sainte communion reçue et la visite accomplie. De plus, aux mêmes fidèles qui, avec au moins un cœur contrit, auront récité ces mêmes prières à un de ces huit jours indiqués, nous remettons deux cents jours des pénitences imposées à eux ou dues par eux de toute autre manière, selon la forme usuelle de l'Eglise. Nous accordons miséricordieusement dans le Seigneur que toutes ces indulgences, rémissions des péchés et remises des pénitences, puissent être appliquées par mode de suffrage aux âmes des fidèles détenues dans le Purgatoire. Nos présentes lettres conserveront à l'avenir pleine valeur, nonobstant toutes choses contraires.

Les prières à réciter pour l'Unité de l'Eglise durant l'octave établie plus haut par Nous seront les suivantes, et de peur qu'elles ne subissent une modification, Nous ordonnons qu'un exemplaire en soit conservé dans les archives des Brefs apostoliques.

« Antienne (*Joan.* XVII, 21). Que tous ils soient un comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous; que, eux aussi, ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé.

» ℣. Je te dis que tu es Pierre.

» ℟. Et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise.

» ORAISON : Seigneur Jésus-Christ, qui avez dit à vos apôtres : Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix; ne regardez pas mes péchés, mais la foi de votre Eglise. Daignez la purifier et l'unir selon votre volonté, vous qui vivez et régnez, ô Dieu, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il! »

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, sous l'anneau du Pêcheur, le 25 février 1916, en la seconde année de Notre Pontificat.

P. card. GASPARRI,
secrétaire d'Etat.

Comme on vient de le lire dans le Bref pontifical, l'octave de prières s'ouvre le 18 janvier, en la fête de la Chaire de saint Pierre, et se termine le 25, jour de la Conversion de saint Paul. Une intention particulière est proposée chaque jour à la piété des fidèles.

18 janvier : Le retour de toutes les « autres brebis » à « l'unique bergerie » de Pierre, l'unique Pasteur.

19 janvier : Le retour de tous les dissidents orientaux à la communion avec le Siège apostolique.

20 janvier : La soumission de tous les anglicans à l'autorité rejetée du Saint-Siège.

21 janvier : Que les luthériens et les autres protestants trouvent leur voie « de retour à la sainte Eglise ».

22 janvier : Que tous les chrétiens d'Amérique deviennent un, en communion avec la Chaire de Pierre.

23 janvier : La solide conversion des mauvais catholiques et des apostats, « le retour aux sacrements de tous les catholiques tombés ».

24 janvier : La conversion des Juifs.

25 janvier : La conquête du monde entier au Christ (1).

Le 10 avril 1919, S. S. Benoît XV a encore accordé des indulgences à d'autres prières proposées par la même *Society of the Atonement*. Nous en citons deux, plus spécialement adaptées au but de l'union.

ORATIO MATUTINA

O mi Deus, offero tibi hodie orationes meas, opera mea, dolores meos in unione cum Sacratissimo Corde Jesu et Immaculato Corde Beatæ Virginis, cum intentione quâcum Dominus Noster ut Summus Pontifex expiationem offert in Sacræ Missæ sacrificio, in gratiarum actionem pro beneficiis tuis, in reparationem peccatorum nostrorum, ut exaudiantur preces omnium Sodalium nostrorum, et speciali modo ut sanctificentur et crescant filii Adunationis, ut uniantur omnes Christiani, et ut convertatur mundus; per eumdem Dominum Nostrum Jesum Christum. Amen.

PRIÈRE A DIRE CHAQUE MATIN

O mon Dieu, je vous offre aujourd'hui mes prières, mes actions, mes souffrances en union avec le Cœur Sacré de Jésus et le Cœur immaculé de la Bienheureuse Vierge, avec l'intention selon laquelle Notre-Seigneur, Pontife suprême, offre l'expiation dans le Saint Sacrifice de la Messe, en action de grâces pour vos bienfaits, en réparation de nos péchés, afin que soient exaucées les prières de tous nos coassociés, et spécialement pour la sanctification et l'accroissement des fils de l'Association, pour l'union de tous les chrétiens et pour la conversion du monde; par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur. Ainsi soit-il.

(1) *The Lamp, n. cit.,* p. 612-613.

ORATIO QUOTIDIANA

Domine Jesu Christe, qui Apostolos tuos colligere fragmenta jussisti ne pereant : Te obsecro, da mihi gratiam ut nihil perdam, sed ut omni neo tempore, talentis, opportunitatibus ad majorem Dei gloriam, ad animarum salutem, ad proximi mei bonum utar; et hæc omnia fiant ex tui amore, dulcissime Domine mi Jesu Christe. Amen (1).

PRIÈRE QUOTIDIENNE

Seigneur Jésus-Christ, qui avez ordonné à vos apôtres de recueillir les fragments pour que rien ne se perde, je vous en conjure, donnez-moi la grâce de ne rien perdre, mais d'employer tout mon temps, mes talents, les occasions, à la plus grande gloire de Dieu, au salut des âmes, au bien de mon prochain; et de faire tout cela pour l'amour de vous, mon très doux Seigneur Jésus-Christ. Ainsi soit-il.

Utopie protestante : un Congrès « panchrétien »! — Dans le désarroi doctrinal, hiérarchique, moral, où gémissent les chrétientés séparées de l'unité romaine, il n'est pas besoin de bien longues réflexions pour comprendre que le premier moyen de travailler à l'union désirée, c'est la prière, entendue et pratiquée de la manière que S. S. le pape Benoît XV a solennellement encouragée par les documents ci-dessus. Tout le reste est et demeurera pure utopie. C'est ce que faisait très justement remarquer dans la *Croix* du 22 avril 1920 un correspondant de Suisse, R. Snell, à propos d'un soi-disant « Congrès panchrétien » (!) dont la conférence préliminaire était convoquée à Genève.

La Genève protestante s'apprête à recevoir prochainement la conférence préliminaire au « Congrès universel des confessions chrétiennes ». Un certain nombre de pasteurs des Etats-Unis, émus de la situation anarchique à laquelle se trouve acculé le protestantisme contemporain, souhaitent d'établir un rapprochement entre les différentes Eglises issues de la Réforme. Primitivement, ils portaient leur ambition encore plus haut; ils espéraient que le Saint-Siège sanctionnerait de son adhésion le projet qu'ils ont conçu; et déjà ils entrevoyaient une vaste Eglise qui engloberait catholiques, luthériens, calvinistes, anglicans, etc. Ainsi Joad :

Quelle Jérusalem nouvelle!

Hélas! il fallut bientôt déchanter. Rome refusait de se plier aux vues des organisateurs. Le rapport de ces Messieurs dit : « D'une part, le Pape se montra d'une amabilité irrésistible; de l'autre, il nous opposa une intransigeance inflexible. »

Après cela, la palabre de Genève sera quelque chose d'assez curieux. Si nos renseignements sont exacts, les assistants arriveront de tous les points de

(1) *The Lamp*, 15 décembre 1919, p. 660 (Society of the Atonement, Graymoor, Garrison, New-York).

l'horizon; on compte notamment sur une forte participation des protestants anglais, américains, bohémiens; les Eglises orthodoxes d'Orient seront aussi représentées. Comme bien vous le pensez, il y aura force congratulations, force discours, force résolutions; et, le lendemain, le protestantisme se retrouvera aussi divisé que la veille. Qu'on le veuille ou non, l'unité religieuse ne saurait avoir d'autre principe générateur que l'autorité; et l'autorité ne se rencontre que dans l'Eglise catholique. Il y a là un point de doctrine également étayé des évidences de la raison et fortifié des confirmations de l'histoire.

Les catholiques — et même, parmi les dissidents, ceux que nous appellerions volontiers « pro-Romains », du nom dont se désignent eux-mêmes certains anglicans — n'auront point de peine à comprendre que le Saint-Siège n'aille pas se mêler à ces palabres, et qu'il estime beaucoup mieux servir la cause de l'unité chrétienne en favorisant des mouvements de prières comme celui de la Société américaine de l'Expiation, commencé dans l'anglicanisme et continué dans la « Cité de la lumière et de la paix » avec la bénédiction du Vicaire de Jésus-Christ.

G. Rieutort.

CHRONIQUE

L'élection des évêques dans l'Église melkite catholique.

Le nouveau patriarche de l'Église melkite catholique, Mgr Dimitrios Cadi, a adressé pour les fêtes de Pâques, au clergé et aux fidèles de son patriarcat, un mandement sur l'élection des évêques.

Avant d'entreprendre l'étude de ce document précieux pour la discipline de l'Église orientale, nous croyons bon de faire connaître le système électoral qui a été jusqu'ici en usage dans l'Église melkite catholique.

A la mort d'un évêque, le patriarche désigne un vicaire capitulaire qui administre le diocèse pendant la vacance du siège; puis il propose au corps épiscopal trois candidats choisis dans le clergé séculier et régulier, de telle sorte que l'un au moins des trois soit agréé par l'éparchie vacante. Quand la majorité absolue des évêques est acquise aux candidats proposés, le patriarche adresse au clergé et aux fidèles de l'éparchie un mandement où il les invite à choisir celui qui leur agrée. A cet effet, on nomme généralement deux prêtres qui parcourent les différentes localités du diocèse pour recueillir les suffrages des fidèles. Il arrive assez souvent qu'une véritable campagne électorale s'engage en faveur de l'un ou l'autre des candidats. Celui qui obtient la majorité est sacré évêque du siège vacant.

On le voit, le rôle des laïques est prépondérant dans les élections épiscopales. Ils ont le dernier mot dans cet acte qui est de la compétence de l'autorité ecclésiastique et qui touche aux intérêts les plus sacrés de l'Église.

C'est pourquoi le nouveau patriarche a voulu, dès la première année de son ministère, assurer le choix de bons évêques et, afin d'y parvenir, soustraire leur élection à l'ingérence des laïques. La chose était d'autant plus urgente qu'il y avait à pourvoir plusieurs sièges vacants : ceux de Tyr, d'Alep, de Beyrouth et de Sidon. Pour les deux premiers, il n'y eut pas de difficultés. A Alep, par une exception heureuse à la coutume générale, l'élection de l'évêque appartient au seul clergé. A Tyr, il y avait unanimité parfaite sur la candidature du P. Joseph Sayeg, supérieur de la Congrégation des Paulistes.

Il n'en fut pas de même des deux autres diocèses, où les intrigues et les machinations furent si scandaleuses que le patriarche dut refuser

les candidats désignés par le peuple, et faire choix de sujets relégués dans l'oubli.

Quand S. B. Mgr Cadi lança son mandement, il venait de sacrer l'évêque de Sidon, Mgr Athanase Koriaty, et il se disposait à donner un pasteur à l'éparchie de Beyrouth.

LE MANDEMENT PATRIARCAL. — Dans sa lettre pastorale, le chef de l'Église melkite catholique commence par développer les principes théologiques de la Constitution de l'Église :

Notre-Seigneur Jésus-Christ a établi l'Église pour continuer dans le monde et jusqu'à la fin des temps sa mission divine, qui est de procurer le salut éternel des âmes, et ainsi de promouvoir la gloire de Dieu. D'où il suit que l'Église, en considération de sa fin, est une société religieuse, spirituelle et surnaturelle. Or, Jésus-Christ, avant de monter au ciel, confia cette mission à ses apôtres. Pour qu'ils pussent la remplir, il leur conféra sa puissance. « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Allez, enseignez toutes les nations. »

Cependant, cette mission et cette puissance ne concernaient pas les apôtres seuls; elle devait passer à leurs successeurs, car cette mission et cette puissance leur ont été données pour le bien du monde entier et des peuples de tous les temps et de tous les lieux. Tous, en effet, doivent être sauvés par Jésus-Christ et par les moyens qu'il a établis. Jésus-Christ a donc choisi les apôtres et leurs successeurs, les évêques, pour gouverner l'Église.

Dans notre Orient, beaucoup de gens croient sincèrement que l'évêque est le mandataire du peuple. C'est là une grave erreur. Les fidèles ne peuvent leur conférer un pouvoir qu'ils n'ont pas. Ce pouvoir divin procède de Jésus-Christ lui-même, qui a fondé l'Église, fixé sa fin, déterminé les moyens d'action et choisi ses fondés de pouvoir.

La doctrine qui enseigne que l'élu du peuple obtient un pouvoir divin est une doctrine condamnée par l'Église catholique. Quiconque la soutient n'est pas catholique et n'a pas le droit de parler au nom des catholiques. Il ne faut pas confondre l'Église, institution divine, avec les sociétés établies par les hommes pour des fins humaines. Dans celles-ci souvent le pouvoir va de bas en haut... Dans l'Église, le pouvoir vient d'en haut, de Dieu lui-même.

Après avoir ainsi posé les principes immuables de la Constitution divine de l'Église et fait nettement ressortir que les apôtres et les évêques, leurs successeurs, tiennent leur autorité de Jésus-Christ, S. B. Mgr Dimitrios passe au point qui fait le principal objet de son mandement, l'élection des évêques.

A qui revient de droit cette élection? Est-il de la compétence du peuple de s'en mêler?

Pratiquement, dit le patriarche, nous voyons les apôtres établir des évêques dans différentes villes sans le concours du peuple. Mais la façon d'élire les évêques a varié dans la suite des âges. Le mode le plus répandu, au témoignage de saint Cyprien, était le suivant. A la vacance d'un siège épiscopal, les évêques

de la province se réunissaient et procédaient à l'élection, en présence du peuple qui connaît, dit-il, parfaitement la vie de chacun par les actes dont il a été témoin. Le peuple était donc simple témoin. D'autres fois, le clergé et le peuple émettaient un véritable suffrage, mais ce suffrage demeurait subordonné à la décision du métropolitain et des évêques de la province.

Tel a été l'usage pendant les quatre premiers siècles de l'Église. Quelquefois l'on obligea le peuple à choisir l'un des trois sujets qu'on lui proposait. Au VIe siècle, l'empereur Justinien déféra les élections aux personnages les plus considérables de la ville épiscopale, à l'exclusion du peuple (1).

Assurément, poursuit le patriarche, cette antique discipline offrait de grands avantages. Le triple concours des fidèles, du clergé et des évêques empêchait le choix de tomber sur une personne indigne et assurait au titulaire du siège l'amour de ses administrés et de ses collègues dans l'épiscopat.

Mais, si ce système avait des avantages, il avait aussi de très graves inconvénients que seule la foi fervente des premiers chrétiens pouvait écarter.

Le patriarche signale ces graves inconvénients et les abus qu'un tel système crée, surtout de nos jours :

Quand le nombre des fidèles se fut accru, leur suffrage ne pouvait plus se donner avec la même connaissance de cause, car, pour apprécier le mérite d'un homme, il faut le connaître, le fréquenter avant de le juger digne ou indigne.

Donc, plus le nombre des fidèles augmentait, plus il devenait difficile, quelquefois même impossible, de juger en parfaite connaissance de cause. C'est là un premier inconvénient.

Un second, qui est encore plus grave, c'est qu'à mesure que diminuait la ferveur première, à mesure aussi augmentaient les considérations humaines et les vues intéressées, l'esprit de parti. Aussi, dès le IVe siècle, saint Grégoire de Nazianze déplorait-il déjà les troubles et les désordres auxquels donnaient lieu les élections épiscopales.

Depuis l'époque de ce saint docteur, la situation est loin de s'être améliorée. De nos jours, nous voyons des gens qui n'ont de catholique que le nom se mêler activement des élections épiscopales. Bien plus, des gens qui ne partagent même pas notre croyance prennent fait et cause pour tel candidat. Ces partis se forment non point pour défendre les droits et la liberté de l'Église, mais dans un but purement humain, pour faire triompher telle ou telle influence où l'Église n'est pour rien. Souvent, le but réel, qui est de trouver un bon et saint pasteur, passe au second plan. Il est même complètement oublié. Ce qui est considéré, ce pour quoi on lutte avec acharnement, avec passion, c'est de voir triompher tel parti, telle influence, tel homme politique. La gloire de Dieu, le salut des âmes, qui seuls sont en jeu, on n'y songe même pas.

---

(1) BERGIER, *Dictionnaire théologique*, II, p. 407-408.

Après avoir donné des détails éloquents sur les intrigues qui se nouent lors des élections épiscopales, le patriarche peut affirmer nettement :

Dans ces conditions, il est de notre devoir pastoral de vous déclarer que dans les élections épiscopales le vote du peuple n'est qu'un bon témoignage en faveur d'un prêtre instruit et vertueux. Il ne crée pas un droit. Ce droit est réservé au patriarche et aux évêques. Seuls, ils sont à même de connaître tous les prêtres et de faire une enquête sérieuse au sujet de chacun. Seuls, ils peuvent juger de la doctrine de celui qui doit devenir pasteur des âmes et docteur de l'Église. Enfin, les évêques, qui ont consacré leur vie au service de Dieu et de l'Église, sont à même de choisir le prêtre le plus digne.

A l'appui de sa thèse, Mgr Dimitrios cite l'exemple de l'Église universelle, qui compte près de trois cents millions de fidèles avec environ 1 200 diocèses où nulle part les laïques ne se mêlent des élections ecclésiastiques.

Puis il conclut ainsi :

Confiant dans votre foi, nos Très Chers Fils, dans votre bon sens, dans votre amour de la paix, de l'union et de la concorde, dans votre dévouement à l'Église, nous sommes assuré que notre voix paternelle aura un puissant écho dans vos cœurs. Ainsi nous éviterons à notre chère nation des causes de conflit, de trouble, parfois de rancune et de haine, à un moment où l'union des cœurs est plus nécessaire que jamais.

Telles sont les grandes lignes de ce précieux mandement dans lequel le patriarche d'Antioche a développé une doctrine malheureusement bien méconnue des fidèles et signalé un mal si funeste à l'Église.

Quand il s'est agi du siège vacant de Sidon, il a appliqué la théorie qu'il avait développée dans sa lettre pastorale. Nous aimons à espérer que l'Église melkite catholique, grâce à la sage administration de Mgr Dimitrios Cadi, arrivera à s'émanciper complètement de l'ingérence des laïques dans l'élection des évêques et possédera un corps épiscopal à la hauteur de sa divine mission. Déjà le choix heureux des évêques de Tyr, de Sidon et du vicaire patriarcal d'Égypte nous est de bon augure pour motiver nos espérances.

Damas, 6 mai 1920.

Th. Koury.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVIIIe *siècle*, par EMILE LEGRAND. Œuvre posthume complétée et publiée par Mgr LOUIS PETIT, archevêque d'Athènes, et HUBERT PERNOT, chargé de cours à la Sorbonne. T. Ier, Paris, librairie Garnier, 1918, in-8°, VIII-564 pages, avec 6 illustrations hors texte. Prix : 25 francs.

C'est à la guerre qu'il faut s'en prendre du retard apporté à l'impression d'abord, puis à la mise en vente de ce nouveau volume de la *Bibliographie hellénique*. Emile Legrand étant mort avant d'avoir pu achever l'œuvre considérable dont les précédents volumes attestent la grandeur et l'utilité, deux savants hellénistes, ses amis, se sont chargés de la continuation : Mgr Louis Petit, archevêque latin d'Athènes, et M. Hubert Pernot, chargé de cours à la Sorbonne. Et voici le tome Ier de la *Bibliographie hellénique du* XVIIIe *siècle*, qui est ainsi l'œuvre commune d'Emile Legrand, de Mgr Petit et de M. Pernot. La part de chacun est présentée d'une manière générale dans les lignes suivantes de la préface : « *Le manuscrit de la Bibliographie hellénique du* XVIIIe *siècle*, laissé par Emile Legrand, comprenait, pour les soixante années qu'embrasse ce premier volume, 313 numéros, préparés en vue d'une prochaine impression. Ce manuscrit, cependant, n'était pas complet, et notre premier soin a été d'utiliser quelques notes trouvées dans les papiers de l'auteur, ainsi qu'une soixantaine de descriptions, non encore mises au point par lui et provenant à peu près toutes, soit de la bibliothèque de Saint-Marc, soit du monastère de Roussico. Mais il nous apparut bientôt que de nouvelles recherches pouvaient être entreprises, principalement dans les bibliothèques éloignées. Mgr Petit, alors directeur de l'Ecole de l'Assomption à Cadi-Keuï et qui avait déjà parcouru le mont Athos en 1901, y revint en 1905 et s'y livra à une exploration bibliographique, en compagnie du R. P. Pargoire. Trois ans plus tard, M. Pernot, grâce à une mission du ministère de l'Instruction publique, visita dans le même but différentes parties de la Grèce et les villes de Smyrne et de Trieste. Le lecteur pourra voir, par les références qui suivent nos descriptions, quelles bibliothèques exactement nous ont fourni nos matériaux. Un astérisque, à droite du numéro d'ordre marque nos additions à l'œuvre de Legrand. Lorsqu'il nous a été nécessaire d'insérer quelques lignes dans la rédaction faite par lui, celles-ci ont été placées entre crochets. »

Un ouvrage de ce genre défie évidemment tout compte rendu. Je voudrais cependant essayer de faire saisir qu'il n'intéresse pas seulement les bibliophiles, mais aussi tout esprit cultivé que ne saurait laisser indifférent l'histoire de la langue et de la littérature néohelléniques. Je me bornerai, pour cela, à quelques rapides signalements.

Il y a de tout, on le devine, dans cette « description raisonnée » des ouvrages publiés par des Grecs au XVIIIe siècle : théologie, piété, morale, controverse, histoire, géographie, sciences physiques et naturelles, médecine, lexicologie, grammaire, prose et poésie. L'ordre adopté étant uniquement l'ordre chronologique par années de publication, ces multiples sujets se trouvent entremêlés dans une constante bigarrure, qui parfois ne manque pas de piquant. Cette nomenclature de titres, avec les extraits qui souvent les accompagnent, constitue en réalité mieux qu'une série de fiches à l'usage des travailleurs érudits : c'est l'évocation de tout un passé de vie intellectuelle, de préoccupations morales et, par le fait même, des rapprochements les plus suggestifs avec le présent de la

race hellène. Voici, par exemple, ce simple titre, mentionné à l'année 1708 (n° 46) : Βοσκὸς λογικῶν προβάτων... = *Le pasteur des brebis spirituelles ou Du devoir qui incombe au pasteur spirituel et Comment il doit gouverner le troupeau spirituel qui lui a été confié* (Venise, 1708, in-12, 336 pages). Nul ne peut s'intéresser à l'état actuel de la Grèce et à la situation du clergé sans éprouver du même coup une véritable sympathie pour cet ouvrage de Méthode Anthracite. Les âmes chrétiennes, filialement soucieuses de toutes les glorifications littéraires de la Sainte Vierge, auront plaisir à connaître (n° 47) le contenu d'un charmant recueil de poésies en grec ancien et moderne, en latin et en italien, publié à Venise en 1708 par les élèves de l'Athénien Jean Patousas, sous un titre grec dont je traduis les premières lignes : *Fleurs de piété effeuillées sur la glorieuse Assomption de la Mère de Dieu...* Je signale seulement pour mémoire l'abondance des *Acolouthies* ou Offices liturgiques, dont les nombreuses éditions forment, on le sait, toute une petite région dans la bibliothèque des publications helléniques. Puis, en tournant hâtivement les pages, je note, en matière d'histoire ecclésiastique, de controverse ou de vie chrétienne, les ouvrages ci-après, dont le simple énoncé est déjà suggestif : n° 102, *Lacrymæ et suspiria Ecclesiæ græcæ :* Londres, 1715, très rare; n° 233, *Sacra tuba fidei, apostolicæ, sanctæ, œcumenicæ ac orthodoxæ græcanæ Orientalis Ecclesiæ Christi, in usum multorum eruditissimorum varii ordinis ac dignitatis in Europa degentium virorum, qui penitiorem de nostra religione notitiam sibi impertiri desiderarunt; nec minus in emolumentum ac spirituale lucrum tam nostræ græcanæ Ecclesiæ quam cœterorum christianorum in lucem edita a* Theocleto Polyide... (Stockholm, 1736); n° 290, un petit volume grec dont le titre se traduit ainsi : *Méditations chrétiennes et avis spirituels, composés en langue simple, pour chaque chrétien qui désire connaître son état de vie chrétienne et la vérité évangélique* (Venise, 1742, réédité en 1751, n° 401); n° 292, Ὁ πνευματικὸς διδασκόμενος... et Ὁ μετανοῶν διδασκόμενος = *Le confesseur instruit, à qui l'on montre la manière d'administrer avec fruit le sacrement de Pénitence,* et *Le pénitent instruit,* traductions faites sur l'italien par Emmanuel Rhomanitis. Venise, 1742 (Voir aussi n° 160); n° 338, petit in-8° de 339 pages, grec vulgaire imprimé en caractères latins (grec dit de Chio) avec ce titre dont je transcris exactement la graphie : *Anapausis tis cardhias is to ajion thelima tu theù para tu Patros Thomà Stanislau Velasti tis tu Jesù sindrofias. Dhascalia malista sinathrismeni ec tu Pateros Alfonsu Rodriguez tis autis sindrofias. Is ofelian mericà ton Chiotôn...* (Rome, 1746). Le même P. Thomas-Stanislas Vélastis, Jésuite de Chio, est l'auteur de plusieurs autres ouvrages, dont un (n° 434) a toute une histoire : *Didascalia christianiki na lejete apó ta Jesuitomathitopula is ti Chio; prosevki tachini ke ale tines Evlavie. En Zanclifi 1754;* ce qui veut dire : *Doctrine chrétienne à l'usage des élèves des Jésuites de Chio, prière du matin et autres formules pieuses.* La *Bibliographie hellénique* consacre à ce volume « de la plus insigne rareté » cinq pages de notes et d'extraits (p. 427-431) qui sont parmi les plus curieuses. On en aura une idée par ces lignes qu'avait écrites d'Ansse de Villoison sur l'exemplaire qu'il possédait : « Ce petit livre est un catéchisme en grec vulgaire que les Jésuites ont fait pour les Grecs catholiques de l'île de Chio. Les Capucins l'attaquèrent comme contenant des hérésies. Ils députèrent un de leurs Pères à Rome pour le faire condamner. Et, à Paris, M. de Beaumont obtint qu'on lui remettrait tous les exemplaires qu'on avait apportés du Levant, pour assoupir cette affaire et empêcher le Parlement d'en prendre connaissance, et fit faire à ses frais une édition corrigée. Cet exemplaire est échappé aux recherches de l'archevêque, et il est peut-être unique en France. »

Unique en son genre est aussi l'ouvrage d'un aventurier italien, Lombardi : Ἡ ἀλήθεια κριτής... = *La vérité juge touchant les grandes différences des quatre*

cultes chrétiens : grecs, papistes, calvinistes et luthériens. Voici en quels termes en parle le voyageur anglais Richard Chandler, qui avait connu Lombardi à Athènes en 1765 : « Voulant passer pour prosélyte de la communion grecque, il avait écrit en italien un livre intitulé : « *La vérité juge*, par le Père Bentzoni, Jésuite et converti à la véritable Eglise, l'Eglise d'Orient. » Une traduction de cet ouvrage en grec vulgaire, avec des figures burlesques, en taille-douce, fut imprimée à Johannina, ville d'Epire, et répandue en Turquie. Le fiel de cette satire contre le christianisme était si bien couvert, que l'auteur fut, pendant quelque temps, regardé comme un digne défenseur de l'orthodoxie des Grecs... Il avait été mis en prison à Athènes... Ce traitement, quoique bien mérité, l'avait rendu furieux, et son plus grand plaisir était la vengeance... » A parcourir les douzes pages (p. 387-399) consacrées par la *Bibliographie hellénique* à ce numéro 397, le lecteur gagnera de connaître non seulement un livre rare, mais encore un cas, heureusement assez rare aussi, de déséquilibre mental sectairement associé à une psychologie religieuse plus que douteuse.

En matière de controverse plus sérieuse, à côté d'un bon nombre d'ouvrages de doctrine solide comme ceux de Louis Andruzzi (p. 40, 81, 116, 131, 164, 168, 187, 236, 237, 300) et de beaucoup d'autres, le lecteur trouvera encore à s'égayer au passage de certains titres, tel celui-ci (n° 501) : Βιβλίον καλούμενον Φῶς τῶν ἐν σκότει... = « Livre appelé *Lumière dans les ténèbres*, où sontcontenus les témoignages et les preuves des saints Pères que seul le baptême divinement donné aux apôtres efface les péchés, mais que *l'aspersion ou infusion puante et salée, sataniquement inventée par les Latins* (τὸ δὲ σατανικῶς ἐπινοηθὲν τοῖς λατείνοις ὀζῶδες καὶ ἡλισμένον ῥάντισμα καὶ ἡ ἐπίχυσις) *non seulement ne purifie pas, mais au contraire souille celui qui est aspergé,* comme étant étranger à l'évangélique et apostolique tradition. Composé par un moine pieux, véritable enfant de l'Eglise orientale, *pour la conversion des Latins hérétiques* et pour l'utilité des chrétiens orthodoxes. Edité pour la première fois, 1757. » On se prend à regretter que pareillivre soit « de la plus extraordinaire rareté » (p. 471) : tant la lecture est supposée alléchante après un si expressif frontispice !

Je m'en voudrais cependant de ne point noter une importante catégorie d'ouvrages bien différents de celui-là et qui offrent un intérêt d'utilité pratique fort supérieur à l'intérêt de curiosité psychologique présenté par « La Lumière de ceux qui sont dans les ténèbres ». Les hellénistes, amateurs de livres grecs de piété ou de spiritualité, glaneront aisément à travers la *Bibliographie hellénique* une jolie gerbe. Signalons-leur, entre autres, le numéro 121 Στόχασες ὠφελιμώταταις... = *Méditations très utiles pour acquérir la crainte de Dieu, distribuées sur chaque jour de la semaine, avec une autre sur la confession. Recueillies et corrigées par les soins de Pierre Casimatis.* Venise, 1718; le numéro 356, un recueil grec de « Commentaires pieux du très édifiant et admirable livre dit de l'Imitation de Jésus-Christ »; un grand nombre de sermonnaires, etc. En matière d'apologétique et d'apostolat, on remarquera, dans l'abondance des monographies plus ou moins spéciales, l'ouvrage plus général du Jésuite Jean-André Tipaldi : *La guida alla vera Chiesa di Gesù Cristo proposta principalmente a' seguaci di Fozio*, 3 volumes in-8°, Rome, 1752, 1754, 1757; en tête de la seconde partie, on trouve une approbation du P. Balsarini, Provincial des Dominicains de Grèce, qui présente l'auteur comme « très digne neveu du célèbre et jamais assez loué Mgr Mélétios Typaldos, archevêque et primat de Philadelphie, président des Grecs de Venise, homme très connu de tout l'Orient et de l'Occident pour la pureté de sa doctrine, pour la sainteté de ses mœurs, pour le zèle de la foi catholique contre le schisme et, pour ce motif, tenu en grande estime par le Souverain Pontife Clément XI » (p. 411).

Dans l'histoire de la langue néo-grecque, la littérature spirituelle et ascétique

a une très large place, et aussi — c'est un fait — l'activité des missionnaires. Pour l'étude de cet idiome néo-grec, que Jean-Michel Lang, en 1708, intitulait *Philologia barbaro-grœca* (n° 48, pp. 62-64), la *Bibliographie* fournit de fort instructives indications. Notons les travaux lexicologiques et grammaticaux des Capucins français Alexis de Sommevoir et Thomas de Paris (n°s 57 et 58); ce dernier composa une *Nouvelle Méthode pour apprendre les principes de la langue grecque vulgaire, divisée et partagée en* XII *heures* (Paris, 1709), et l'on aura une très intéressante idée de son grec dans l'avant-propos au lecteur Εἰς τὸν φιλαναγνώστην que reproduit la *Bibliographie*. En 1732, un autre missionnaire, le Franciscain espagnol Pierre Mercado, publie à son tour, pour la mission de Chypre, grammaire et lexique du grec vulgaire sous un titre gréco-latin Νέα Ἐγκυκλοπαιδία. *Nova Encyclopædia missionis apostolicœ in regno Cypri, seu Institutiones linguœ grœcœ-vulgaris, cum aliquibus additamentis apprime necessariis, ad vernaculam Grœcorum facilius addiscendam pro majori apostolicœ missionis commodo* (n° 242). Encyclopédie encore, mais d'un genre un peu différent, les deux volumes que l'Athénien Jean Patousas publie à Venise, en 1740, avec ce titre bigarré : Ἐγκυκλοπαιδεία φιλολογικὴ *et locuples omnis generis grœcorum auctorum delectus, usui adolescentium* φιλελληνικῶν *qui librorum copia non abundant.* Voir aussi n° 64. Signalons encore plusieurs dissertations théoriques du Jésuite Vélastis et, comme type d'application des principes philologiques, son poème « sur la colère » en grec de Chio (n° 356, avec extraits, p. 351-354). Terminons enfin par le signalement d'intéressantes éditions turco-grecques, ou turques en caractères grecs, à l'usage des Grecs d'Asie Mineure : ce sont en général des ouvrages de piété, d'instruction chrétienne, d'édification, tels les « Dominicales » ou le « Salut des pécheurs » d'Agapios Landos (n°s 493-495) ou d'autres recueils analogues (n°s 302, 419, 421, 422).

Un excellent Index alphabétique et une Table chronologique facilitent aux travailleurs l'utilisation de cet incomparable répertoire. Les auteurs s'excusent dans la Préface — et l'on serait mal venu à ne pas accepter leurs raisons — de différer, jusqu'à l'achèvement complet de la *Bibliographie hellénique*, la rédaction de tables méthodiques des matières. Sorti des presses de la maison Protat, le volume est d'une correction typographique quasi impeccable; les éminents auteurs seront d'ailleurs les premiers à apporter à leur ouvrage les améliorations éventuelles. Nous ne noterons que deux ou trois détails de minime importance : Cadi-Keuï, dont on signale à maintes reprises la bibliothèque assomptioniste, est écrit tantôt avec tréma sur l'i (p. 227, 340, 347, 350, 451), tantôt sans tréma (p. 19, 26, 250, 301, 357, 399, 401, 438, 484, etc.). De même, on trouve tantôt Miniatis (p. 162, 414), tantôt Mignati (p. 149, 269, 547, etc.); cette dernière orthographe est toute naturelle assurément pour les textes italiens concernant ce personnage; mais la forme Miniatis serait plus exacte pour la transcription du grec, où cependant la *Bibliographie* écrit le plus souvent Mignati; en tout cas, et malgré la présence des deux formes à l'Index alphabétique, il conviendrait d'adopter une orthographe uniforme. A la liste des *errata* il faut ajouter ceci : Page 361, en note, lire 1747, au lieu de 1847. Ajoutons enfin, puisqu'elle est intéressante dans sa brièveté, la table des illustrations : Emblème de l'Académie des Illesi, p. 61 ; Nicolas Calliakis, p. 110; le patriarche Dosithée, p. 122; Chrysanthe Notaras, p. 138; Théoclet Polyidis, p. 252 ; Athanase Dorostamos, p. 262; Marc-Antoine Cazzaiti, p. 270.

Tous les vrais amis de l'hellénisme doivent souhaiter que la crise typographique actuelle ne retarde pas trop, en se prolongeant, la publication du tome II de la *Bibliographie hellénique du* XVIIIe *siècle*, que Mgr Petit et M. Pernot tiennent prêt depuis longtemps.

S. SALAVILLE.

Universitatum et eminentium scholarum INDEX GENERALIS, *Annuaire général des Universités*, publié sous la direction de R. DE MONTESSUS DE BALLORE, docteur ès sciences, professeur à l'Université catholique de Lille, professeur libre à la Faculté des sciences de Paris. Avec l'encouragement du ministre de l'Instruction publique. *Année 1919*. Paris, Gauthier-Villars et Cie, éditeurs, 1919, in-16 double-couronne, 768 pages. Prix : 18 francs.

Voici un volume dont le titre suffit à indiquer la grande utilité. C'est l'instrument du travail commun, la source de documentation habituelle, nécessaire au savant comme à l'industriel pour ne pas rester dans un funeste isolement. Cet Index général des Universités et des grandes écoles est destiné, nous dit-on, à renseigner : 1° les professeurs de toutes écoles ou nationalités à la recherche de renseignements corporatifs; 2° les étudiants étrangers désireux de suivre les cours des établissements français; 3° les libraires, commerçants et industriels français et étrangers désireux d'entrer en relations d'affaires avec les membres de l'enseignement supérieur du monde entier. La présente première édition contient forcément des lacunes, ayant été préparée et même imprimée avant la reprise normale des relations internationales. Ces lacunes seront comblées, les années suivantes, par un supplément d'informations. « Ce tome liminaire contient l'organisation des Facultés et Ecoles d'enseignement supérieur des pays alliés et associés et des nations autres que l'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, la Bulgarie et la Turquie, avec le nom de chaque professeur et l'indication de la matière qu'il enseigne. » Pratique avant tout, comme il convient à un recueil de ce genre, l'Annuaire renferme, outre une bonne table des matières, un très complet Index alphabétique du personnel enseignant, lequel ne compte pas moins de 151 pages à trois colonnes. Qu'il y ait çà et là quelques fautes d'impression à tant de noms propres, nul ne s'en étonnera : relevons seulement pour la Grèce, *Paradopoulos, Paramichael*, etc., pour Papadopoulos, Papamichael (p. 316), *Theodhanopoulos* pour Theophanopoulos (p. 318). A signaler aussi, pour les prochaines éditions, des transcriptions inexactes : telles *Propadeutique* pour Propédeutique (p. 144), et des solécismes par trop flagrants dans les formules latines employées pour les Universités hollandaises de Leyde et d'Utrecht (p. 323-326).

Dans son avant-propos, le directeur, M. R. de Montessus de Ballore, attire à bon droit l'attention sur une liste d'échanges (p. 594-598) où sont notées les publications envoyées par les membres du corps enseignant à la Direction de l'Annuaire, « en vue de la constitution d'un fonds mis à la disposition des travailleurs selon un système spécial de prêt international ».

A noter, parmi les omissions qui seront certainement réparées dans l'édition suivante, celle de l'Institut pontifical d'études orientales à Rome.

D. SERVIÈRE.

J. DEMEURAN. *Le Droit canon des laïques*, d'après le nouveau code. Un vol. in-16 raisin de 251 pages; cartonné, 5 francs, *majoration comprise;* franco, 5 fr. 25. Paris, P. Téqui, 1919.

Nous croyons rendre service à un grand nombre de nos lecteurs en leur signalant ce petit livre qui, sous un modeste format, renferme l'essentiel des notions de droit ecclésiastique actuel. On sait que, conformément aux ordres de Pie X, les textes épars de la législation ecclésiastique ont été coordonnés et réunis dans un Code, lequel a été promulgué solennellement par Benoît XV le jour de la Pentecôte 1917. Mais le Code lui-même n'est pas aisément accessible, en dehors du clergé catholique, aux esprits de culture moyenne auquels sa connaissance importe cependant beaucoup. C'est ce qui a déterminé M. l'abbé J. Demeuran, docteur en droit canonique, à publier le *Droit canon des laïques*.

Voici comment l'éditeur le présente au public : « Les laïques soucieux de connaître l'organisation de l'Eglise et l'ensemble des lois qui les intéressent, se souvenant qu'au *for externe* nul n'est présumé ignorer la loi, liront avec profit cet ouvrage spécialement écrit pour eux et qui emprunte ses divisions au *Code canonique.* »

Dans le *livre I*, l'auteur précise quelques *notions élémentaires* fort utiles et expose les *règles générales* concernant les lois, les coutumes, les rescrits, les privilèges et les dispenses. — Le *livre II* traite *des personnes* qui composent la hiérarchie de l'Eglise : clercs, religieux, laïques, et présente, dans un résumé très complet, ce qui regarde le Pape et la Curie romaine, l'Episcopat et le Clergé diocésain, l'Etat religieux et l'entrée en religion, les associations et l'action catholique. — Le *livre III* a pour objet *les choses*, c'est-à-dire tout ce qui touche à la pratique extérieure des sacrements et des sacramentaux, aux lieux et aux temps sacrés, au culte divin, au magistère de l'Eglise, aux écoles et aux livres, aux biens ecclésiastiques. Dès lors, on comprend que cette partie soit un peu plus développée que les autres. — Le *livre IV, des procès*, fait connaître les tribunaux ecclésiastiques, leur compétence, leurs degrés divers, les personnes qui les constituent et celles qui prennent part aux procès. En outre, l'auteur illustre cette question plus ignorée du public, en résumant les formalités d'un procès de canonisation et d'un procès matrimonial. — Le *livre V*, qui traite *des délits et des peines*, forme ce qu'on peut appeler le *Code pénal* de l'Eglise. Il renferme les *censures* qu'encourent les laïques coupables de certains délits déterminés.

» Cet aperçu montre l'intérêt de l'ouvrage pour tous ceux sur qui s'étend la juridiction de l'Eglise. Composé avec méthode et précision, ce livre leur permettra d'avoir une religion mieux éclairée et un catholicisme plus conscient.

» L'auteur a voulu que la lecture en fût aisée à tous égards. Il a, dès le début, exposé par tableaux le plan de l'ouvrage que termine une table alphabétique. »

Cet excellent résumé de la législation catholique, utile à tous, le sera particulièrement à ceux de nos « frères séparés » qui la connaissent si mal et qui pourtant désirent souvent la mieux connaître.

G. RIEUTORT.

Mgr A. BATTANDIER, *Annuaire pontifical catholique*, XXe-XXIIIe années, 1917, 1918, 1919, 1920. Paris, Bonne Presse, 4 volumes in-16 à 2 colonnes illustrés de nombreuses gravures, 832, 848, 880, 832 pages. Prix des quatre volumes respectivement : 6 fr. 50, 8, 10 et 18 francs.

La guerre, les difficultés des communications postales, les intermittences forcées de notre revue nous ont mis en retard avec la publication annuelle de Mgr Battandier qui, elle, n'a jamais été interrompue, même au plus fort de la tourmente. Bornons-nous à y relever les notices plus spécialement intéressantes pour l'ensemble de nos lecteurs. En 1917 : « l'Age d'entrée au ciel » (p. 30-37), la liste des cardinaux préfets de la Propagande (p. 133-135), « l'Eglise chaldéo-nestorienne en 1913 » (p. 464-473), une « variété » sur les Juifs et leur conversion future (p. 561-565), des notes sur le musée chrétien du Latran, l'école de tapisserie d'art au Vatican, les archives du Saint-Siège (p. 701-716). En 1918 : une étude sur le nouveau Code de droit canonique (p. 67-78); une notice sur les primats (origines et privilèges, leurs sièges primatiaux) (p. 453-472); sur les litanies de Notre-Dame de Lorette (p. 580-591). En 1919 : une monographie sur les Eglises syriennes du Malabar, historique et état actuel, par notre collaborateur le R. P. Raymond Janin (p. 497-513). Ajoutons qu'on trouvera dans les quatre volumes un résumé historique concernant les Papes, depuis la seconde partie du XVIIe siècle (1655) jusqu'au milieu du XVIIIe siècle (1758), et d'intéressantes notes sur l'apostolat des missions.

Le volume de 1920 mérite de retenir un instant de plus notre attention. On y lira avec intérêt : l'article sur le Pape et la grande guerre (« action surnaturelle, action générale, action concernant les divers belligérants, bibliographie) (p. 56-68); sur les Papes médiateurs de la paix (p. 88); la note sur « le Cardinal protecteur » (p. 116-123); les notions générales, canoniques et historiques, sur les archevêques (p. 453-463); les informations d'histoire contemporaine concernant « l'épiscopat et la grande guerre » (p. 475-484); des pages curieuses, illustrées de gravures appropriées, au sujet des armoiries épiscopales (p. 464-474); une note piquante sous ce titre « Un évêché français inconnu : Sospel (Alpes-Maritimes) ? » (p. 492-496); d'intéressantes précisions concernant les bibliothèques des monastères bénédictins (p. 557-558); des notes de statistique catholique, comprenant une statistique comparée des catholiques en 1817 et en 1917, une statistique des chrétiens non catholiques, des renseignements sur le protestantisme en France, en Angleterre, en Amérique (p. 567-568). Parmi les « Variétés », signalons l'article « Les guerres et la Bible » (p. 571-576), et « Une curiosité épigraphique » (p. 577), inscription de la basilique de Saint-Réparatus à Orléansville (diocèse d'Oran) : « sur un carré couvert de lettres, la lettre S occupe l'intersection des deux diagonales ou le centre de la septième ligne : en partant de cette lettre, on peut lire dans tous les sens les mots *Sancta Eclesia* (avec un seul *c*), répétés un grand nombre de fois ». Les notes historiques sur la gendarmerie pontificale, à propos du centenaire de cette institution (p. 710-714), plairont à tous les amis des choses romaines. Aux lecteurs des *Echos d'Orient* se signalent d'eux-mêmes les renseignements ayant trait, entre autres, à la Congrégation de la Propagande (p. 734), à la Congrégation pour l'Eglise orientale (p. 739), aux causes des Saints (travaux et séances de la Congrégation des Rites) (p. 741-748), à l'Institut pontifical biblique et à l'Institut pontifical oriental (p. 774-775).

Sans mettre en doute le moins du monde la très grande utilité des très abondantes indications pratiques (listes et adresses) renfermées dans l'Annuaire Battandier, nous nous permettrons cependant de demander à la direction si, par ce temps de crise de papeterie et de typographie, l'inconvénient serait bien grave à alléger un peu le volume de l'année en n'y insérant que les modifications récentes, renvoyant pour le reste au tome précédent. La clientèle de cette publication étant à peu près identique d'année en année, ce recours à un volume antérieur ne présenterait que la difficulté d'un minime effort, au prix duquel on réaliserait une appréciable économie. Petit détail, assurément; mais, à l'époque où nous vivons, de telles considérations ne nous semblent point indignes des doctes compilateurs dont la devise pourrait être le mot si ingénieusement mis en relief par la curiosité épigraphique ci-dessus mentionnée : *Sancta Ecclesia*.

D. Servière.

J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (Collection : *Bibliothèque de Théologie historique*), 4e édition entièrement refondue. Ouvrage couronné par l'Académie française. Paris, G. Beauchesne, 1919, in-8°, xxiv-544 pages. Prix : 24 francs.

Un compte rendu de cet important ouvrage fut publié dans les *Echos d'Orient* par le R. P. Jugie, au moment où parut la première édition, t. XIII, 1910, p. 372-374. Je ne reviendrai donc pas sur l'analyse détaillée de ce que mon savant confrère appelait dès lors « un beau livre, qui unit à la richesse du fond la perfection de la forme ». On ne s'étonnera point de la haute distinction dont l'Académie française l'a jugé digne. Qu'en pleine crise d'après-guerre on en ait imprimé une quatrième édition « entièrement refondue », c'est un phénomène fort encourageant de la librairie scientifique catholique,

en même temps qu'une preuve éclatante du succès de l'ouvrage et de la confiance du public.

L'expression « entièrement refondue » n'est point, d'ailleurs, une simple formule. Le livre a été vraiment remanié — on peut en croire sur parole le consciencieux témoignage de l'auteur, — non pas sans doute pour en modifier les lignes essentielles, mais pour répondre aux désirs des critiques, théologiens, exégètes, historiens, « en mettant mieux en lumière certains aspects de cette histoire : l'espérance messianique, telle surtout qu'elle apparaît dans le judaïsme palestinien; le caractère juif de la spéculation philonienne et les points de contact qu'elle présente avec la pensée juive d'alors. Le chapitre consacré aux Evangiles synoptiques a été entièrement refondu; on espère que la nouvelle rédaction rend plus fidèlement le développement progressif de la révélation du Fils de Dieu. La note consacrée à l'ignorance du jour du jugement (*Marc*, XIII, 32) a été, elle aussi, profondément remaniée. Bien des détails ont été retouchés ou développés ». (*Avant-propos*, p. VIII.) On peut même avoir comme une idée concrète de ce travail de remaniement, par la différence de 75 pages que la présente édition compte en plus de la première, bien que, pour alléger le volume, on ait supprimé la table des sigles qui n'a pas paru nécessaire, et l'index bibliographique « que suppléera la table alphabétique des auteurs, placée à la fin du livre » (p. VIII).

Les grandes divisions restent évidemment les mêmes, à savoir : le milieu hellénique, la préparation juive, la révélation chrétienne. Identique aussi la méthode, toute de précision scientifique et de clarté française. Identique l'esprit inspirateur, où la science n'exclut pas l'amour, mais où l'amour fait précisément apporter au travail de la science une probité d'autant plus scrupuleuse que le sujet est plus sacré. Bref, nous n'hésitons pas à présenter ce volume comme un véritable modèle de ce genre d'études. Et, pour être fidèle à une idée qui nous tient à cœur, maintes fois déjà exprimée dans les *Echos d'Orient*, nous souhaiterions volontiers qu'un tel livre trouvât beaucoup de lecteurs dans les Universités et les Séminaires des pays orthodoxes. S'il faut un titre retentissant pour attirer l'attention de nos frères séparés, nous estimons que le titre de « professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris », porté par le R. P. Lebreton, vaut bien le plus pompeux titre doctoral de telle ou telle Université protestante. Il serait si désirable, pour le rapprochement des esprits et des cœurs, non moins que pour la propagation des bonnes méthodes scientifiques, que les théologiens orientaux eussent à leur portée la *Bibliothèque de Théologie historique*, où le R. P. Lebreton occupe sans conteste la place d'un des maîtres les plus éminents!

S. SALAVILLE.

G. NEYRON, S. J., *Le gouvernement de l'Eglise*. Paris, G. Beauchesne, 1919, in-8° couronne, VIII-347 pages. Prix : 6 francs.

Voici un petit livre que nous voudrions voir très répandu en Orient dans les milieux instruits, tant orthodoxes que catholiques. Sous une forme claire, intéressante, moderne, le R. P. Neyron se propose de justifier rationnellement l'organisation hiérarchique de l'Eglise. A cet effet, il passe successivement en revue : le gouvernement de l'Eglise et les idées modernes, la loi de succession de l'Eglise romaine, l'Eglise et la centralisation, l'ultramontanisme et les traditions locales, l'Eglise et le pouvoir absolu, l'Eglise et le gouvernement de la pensée, le gouvernement de l'Eglise et la vie des âmes. Suivent deux appendices : le Concile du Vatican et son œuvre, les catholiques et la tolérance. Ces titres sont déjà par eux-mêmes fort suggestifs. Nous allons nous borner à en souligner un peu plus le puissant intérêt, par quelques citations appro-

priées. On lit, par exemple, p. 70-71, à propos du fameux reproche de centralisation : « ... On nous parlait récemment d'évêques russes ayant fait cinq diocèses en quinze ans. En apprenant de tels faits, la pensée vient que, parmi nos frères séparés, tous ceux qui conservent encore la notion de l'épiscopat institué par Jésus-Christ devraient bien aujourd'hui se tourner vers Rome. Ils nous accusent volontiers d'avoir réduit les évêques à un rang secondaire par la définition de l'infaillibilité; mais, en réfléchissant davantage, je crois qu'ils arriveraient à penser tout juste l'opposé. Qu'est devenue l'autorité épiscopale en dehors de l'Eglise catholique? Et surtout, en face de la poussée démocratique universelle, que va-t-elle devenir là où elle n'est pas fixée au roc inébranlable de la primauté romaine? Il n'y a pas longtemps, pour faire accepter je ne sais quel empiétement du pouvoir civil, un évêque russe disait : « Après » tout, mieux vaut pour nous le joug de la bureaucratie que les dangers de la » démocratie. » Avait-il raison? Je n'en sais rien. Et je ne me mêlerai pas de décider si l'Eglise orthodoxe en viendra, sous le nouveau régime, à regretter la protection du tsar. Mais en tout cas quiconque garde tant soit peu l'idée de l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis des puissances terrestres devrait aller chercher ailleurs ses garanties. Que l'épiscopat se réunisse autour de son centre d'unité, et il n'aura plus à solliciter d'appuis extérieurs... »

Aux Orientaux, très nombreux, qui à propos du Pape mettent volontiers en avant les soi-disant libertés de l'Eglise gallicane, nous recommandons les pages concernant l'ultramontanisme et les traditions locales. Ils y trouveront, entre autres, ces lignes (p. 82) : « La condamnation du gallicanisme, qui a mis un terme à tant de disputes irritantes et funestes, est un gain pour la vérité catholique; c'en est un aussi pour la paix et pour la force de l'Eglise; nous pouvons même ajouter : c'en est un pour la défense des meilleures traditions françaises. » Quant aux traditions nationales touchant la liturgie, l'auteur rappelle avec raison (p. 96) que, « bien loin de vouloir ramener à l'unité du rite latin cette riche bigarrure que nous offrent les Eglises orientales, les Papes de tout temps n'ont rien eu plus à cœur que de conserver intactes ces vénérables traditions, témoins fidèles d'un auguste passé ».

A propos du « pouvoir absolu », on notera des remarques fort instructives sur la collaboration dans l'Eglise, même en matière dogmatique (p. 137-138), sur l'action des prêtres, le presbytérianisme étant très justement exclu (p. 140-145); sur la place laissée à l'activité, à l'initiative des laïques (p. 162 et suiv.). Et l'on méditera cette conclusion, empruntée au grand philosophe que fut Ollé-Laprune : « ... Si les Papes parlent haut et qu'ils gouvernent avec force, *l'initiative individuelle est non pas moindre, mais plus grande,* et l'association, cette puissance que l'Eglise a toujours encouragée, opère plus et mieux. Il n'y a pas d'idée plus fausse que celle qui consiste à se représenter l'omnipotence papale comme courbant tout sous son sceptre, j'allais dire sous sa faux, et étouffant toute pensée et toute action. C'est une action vivante que celle de l'Eglise, vivante est l'action de la papauté, et elle suppose et entretient et développe la vie autour d'elle. Elle ne se déploie pas dans un milieu inerte. Elle emploie et dirige des énergies existantes, elle en réveille de latentes, elle en peut susciter de nouvelles : jamais elle ne fait tout toute seule. » (*La Vitalité chrétienne*, p. 292, cité par Neyron, p. 178.)

Quant à la vie des âmes, l'auteur accentue fort bien (p. 229) des choses qui « sont élémentaires pour les enfants de l'Eglise », mais qui « sont souvent étonnamment ignorées » au dehors. « Cette part d'initiative personnelle laissée aux âmes sous le régime de la plus stricte autorité, surtout cette harmonie parfaite entre le gouvernement extérieur et le souffle de l'Esprit-Saint, c'est ce que ne peuvent comprendre d'ordinaire ceux qui n'ont pas vécu de la vie catholique.

Subissant plus ou moins l'influence du protestantisme et de ses tendances discordantes, ils s'arrêtent à des vues partielles, ils ne cessent de faire combattre pour ainsi dire les vérités et les vertus elles-mêmes les unes contre les autres, sans se douter que, dans les vastes horizons du royaume de Dieu, les principes qui paraissent s'opposer dans leurs conceptions bornées s'harmonisent à merveille. »

Enfin, et malgré la disproportion rédactionnelle des deux appendices (p. 258-346) par rapport à l'ensemble du volume, les lecteurs n'auront que profit à s'y renseigner sur les catholiques et la tolérance, comme aussi à y lire (p. 258-323) « la justification de ce grand acte de l'Eglise » que fut le concile du Vatican, contre les principales attaques auxquelles il a donné lieu. On nous saura gré peut-être de terminer ce compte rendu par quelques lignes du cardinal de Cabrières, citées à la dernière page du livre. L'éminent évêque de Montpellier, « un de nos prélats les plus romains et les plus militants », déclare nettement que la tolérance doit régler, « dans l'état présent de la société, les rapports entre les partisans des diverses opinions, religieuses ou politiques, qui se partagent le monde ». Mais il ajoute aussitôt : « Ce n'est point que j'oublie le vœu formel de Jésus-Christ appelant tous les hommes à l'unité dans la foi! Ce n'est point que je considère comme un bien cet état terne des intelligences, dans lequel, par peur de la lumière, on se cantonne volontairement dans une région nuageuse, où nul rayon émané d'un symbole précis n'éclaire l'horizon. Mais dans les rapports habituels, tout extérieurs, la tolérance des opinions est une suite nécessaire des conditions actuelles de la vie sociale; et, sans que nous abandonnions le devoir de chercher à faire des prosélytes, nous pouvons, sans trahir notre vocation, présenter à tous, loyalement, une main qui les appelle toujours et ne les repousse jamais... » Nous ne saurions mieux conclure cette page bibliographique dont nous voudrions faire une invite à lire attentivement le petit livre qu'elle vient de présenter.

S. Salaville.

L. Laurand, *Saint Jérôme : Lettres choisies,* avec introduction et notes. Paris, Librairie Poussielgue, J. de Gigord, éditeur, 1916, in-16, 142 pages.

C'est une édition scolaire de lettres choisies de saint Jérôme que M. l'abbé Laurand, docteur ès lettres, a ajoutée à la collection classique de « l'alliance des maisons d'éducation chrétienne ». Et nous n'hésitons pas à déclarer que c'est un modèle du genre. « S'il est utile de joindre à l'explication des auteurs païens, dans les classes, quelques textes empruntés aux Pères de l'Eglise, peu d'œuvres ont autant de titres a être choisies pour l'éducation de la jeunesse que les lettres de saint Jérôme. Le style en est relativement pur; car — chose étrange et pourtant certaine — il s'éloigne, en somme, moins de celui de Cicéron que le style de Tacite : c'est que saint Jérôme a beaucoup étudié la latinité la plus classique. Au point de vue du fond, il serait difficile de trouver un livre plus instructif et plus élevant, qui donne au même degré le bonheur... de converser avec des âmes d'élite. » (Préface, p. 1.) L'introduction (p. 3-31) contient, avec une lumineuse clarté et une remarquable précision, tout ce qu'il est utile aux élèves de connaître, concernant le saint docteur, sa vie, ses œuvres, ses lettres, une série de remarques sur la langue et la grammaire (morphologie, syntaxe, vocabulaire), une bibliographie choisie. Le texte est accompagné de courtes mais excellentes notes, où l'on reconnaît le savant auteur du *Manuel des Etudes grecques et latines*, mais aussi le maître mûri par une longue expérience de l'enseignement. On ne saurait trop souhaiter de voir se multiplier, pour les auteurs chrétiens latins ou grecs, des éditions scolaires aussi parfaites que celle-ci.

D. Servière.

Mgr G. P. Sinopoli di Giunta, *Storia letteraria della Chiesa*. Vol. I : Epoca antenicena, dalle origine della Chiesa all'edito di Milano (a. 313). Turin et Rome, P. Marietti, éditeur, 1920, in-8°, 390 pages. Prix : 13 fr. 50.

L'*Histoire littéraire de l'Eglise,* dont Mgr Sinopoli di Giunta vient de publier le premier volume, est destinée surtout aux séminaristes et aux prêtres. « Nous avons, remarque-t-il, un nombre infini d'histoires littéraires, de nations, provinces et cités, d'histoires des sciences et des arts particuliers; il ne manque pas de travaux très estimables sur les Pères, sur les Docteurs et sur un grand nombre d'écrivains ecclésiastiques. Mais une *histoire littéraire organique de l'Eglise* qui soit à la portée des élèves du sanctuaire ne me paraît pas exister encore. » (Préface.) C'est cette histoire de la pensée chrétienne, toujours vivante à travers les siècles, que Mgr Sinopoli di Giunta a entreprise. Trois autres tomes suivront, à brève échéance, espérons-le, celui que nous annonçons aujourd'hui. Nous aurons ainsi, jusqu'au XVIe siècle, une histoire littéraire de l'Eglise en quatre volumes de langue italienne : I. Epoque anténicéenne : Des origines de l'Eglise à l'Edit de Milan (313); II. Période antique : De Constantin à saint Grégoire le Grand (604); III. Moyen âge : De la prise de Jérusalem par les Perses (614) à la cinquième Croisade (1220); IV. Moyen âge : De saint François d'assise au concile de Trente (1534). Le choix de ces diverses étapes n'est peut-être pas exempt de toutes critiques, mais c'est là, somme toute, question rédactionnelle et secondaire.

Ce premier volume fait bien augurer de la série. On sent que l'auteur s'est imprégné à loisir de cette « pensée chrétienne » des siècles passés et qu'il en dévoile *con amore* le très riche contenu. On y remarquera, entre autres aperçus ingénieux et assez neufs (p. 153-183), les très intéressants rapprochements signalés entre le *Pasteur* d'Hermas (IIe siècle) et la *Divine Comédie* de Dante : « analogies surprenantes, rapports intimes et de nature à faire considérer le livre d'Hermas comme une des sources les plus originales et les plus anciennes de notre immortel poème ». (P. 183.)

Tout en félicitant sincèrement Mgr Sinopoli du souffle enthousiaste qui anime son ouvrage, et sans nous laisser hypnotiser par un apparat d'érudition qui serait trop exclusivement livresque, nous croyons qu'il y a un moyen terme et que quelques références sobres, précises, quelques sous-titres clairs et bien ménagés contribueraient encore à mieux réaliser la noble mission que l'auteur s'est donnée. Il sera utile, pour les éditions ultérieures, de veiller avec soin à la correction des épreuves pour les mots grecs : signalons, par exemple : p. 55 κατολική pour καθολική; p. 129, Ηὐαγγέλιον pour Εὐαγγέλιον; p. 205, χηρύγματος pour κηρύγματος, etc.

Bref, bon ouvrage dont il faut désirer le succès et, en vue de ce succès, le perfectionnement progressif.

S. Salaville.

I. Schuster, *Liber sacramentorum : Note storiche e liturgiche sul Missale romano.* Vol. I : *Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione* (*Nozioni generali di sacra liturgia*). Turin et Rome, P. Marietti, 1919, in-16, VIII-202 pages. Prix : 5 fr. 50.

Le R^me Dom Ildefonse Schuster, abbé de Saint-Paul et recteur de l'Institut pontifical oriental à Rome, a réuni dans ce recueil les notes d'histoire liturgique qui ont fait l'objet d'une série de ses doctes leçons. Ce premier volume renferme des « Notions générales de liturgie sacrée », et j'avoue que j'eusse préféré ce simple titre à celui que l'auteur a mis en relief : « Hymnes de Sion au bord des flots de la Rédemption »!

Pour le contenu, l'on a ici à peu près l'analogue, en italien, du *Livre de la prière antique* de Dom Cabrol, mais présenté selon la manière très personnelle et très vivante de Dom Schuster. Voici, du reste, l'indication des seize chapitres :

La liturgie sacrée, ses divisions et ses sources; l'initiation chrétienne; la prière ecclésiastique dans l'Eglise primitive; les conditions historiques de la réforme liturgique à Rome au temps de saint Grégoire le Grand; *Fractio panis* (titre trop vague, pour le dire en passant, et qu'il eût fallu préciser par deux ou trois mots plus explicites); la Messe papale dans les stations romaines; poésie et musique dans la synaxe eucharistique; l'œuvre de la *Schola cantorum* du Latran dans le développement de la liturgie romaine (chapitre à signaler comme un des plus originaux du recueil) (p. 75-112); pécheurs et pénitents dans l'ancienne discipline ecclésiastique; les ordinations sacrées; la dédicace des basiliques dans l'antiquité chrétienne; les arts sacrés dans le temple de Dieu; la consécration religieuse; la consécration des Etats et des monarchies par l'Eglise; la bénédiction nuptiale; la liturgie sur le seuil de l'éternité.

Par les six ou sept derniers titres notamment, on voit qu'il ne s'agit pas seulement de « Notes sur le Missel romain », mais aussi sur le Rituel. Il est regrettable, d'ailleurs, que le savant Bénédictin n'ait pas eu le loisir — cela apparaît visiblement — d'apporter à la publication de ces « Notes » tout le soin qu'elles auraient mérité. La partie « technique », si je puis dire, y a perdu. Les hommes du métier ne seront pas seuls à s'en plaindre; ils auront avec eux tous les esprits qui, sans être spécialistes, aiment qu'on leur fournisse au fur et à mesure le plus possible de moyens précis de documentation. Il y a une différence trop manifeste, au point de vue des références, entre la première et la seconde moitié du volume : tels chapitres de cette seconde partie, par exemple les chapitres XII, XIV et XVI, en sont totalement dépourvus. Une table analytique des matières, plus complète, serait désirable; désirable aussi un index alphabétique. Mais ce ne sont là, on l'aperçoit de reste, que des desiderata d'ordre purement technique et qui n'atteignent en rien la valeur fondamentale du recueil. Quant à l'esprit qui l'anime, nous y applaudissons à pleines mains. « Je me suis gardé, écrit Dom Schuster, d'analyser les formulaires ecclésiastiques avec l'indifférence du critique qui tient à peine compte de l'archaïcité des documents; mais j'y ai joint, par contre, cette respectueuse vénération du croyant, qui dans ces pages si divinement sublimes sent palpiter mille générations de martyrs, de docteurs et de saints, lesquels les ont vécues plus encore que pensées et récitées. » C'est en souscrivant de tout cœur à cette touchante profession de foi que nous terminerons ce compte rendu.

S. SALAVILLE.

GIROLAMO GOLUBOVICH, O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, t. III (dal 1300 al 1332). Quaracchi (près Florence), Collegio di S. Bonaventura, 1919, in-4°, VI-496 pages.

Le R. P. Golubovich comptait « selon ses vagues précisions », renfermer en un seul volume tous les documents relatifs au XIVe siècle ayant un rapport quelconque avec l'Ordre franciscain. Il en faudra deux, paraît-il : le premier, celui que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs, n'embrasse qu'une période de trente ans (1300-1332); le second, déjà sous presse, devra nous renseigner sur les deux autres tiers du siècle. Le matériel historique *crescit eundo*, remarque l'auteur pour justifier ces accroissements. Le volume présent comprend des documents que l'on parcourt avec intérêt : Code Coman, missions de l'Extrême-Orient, union des Eglises, relations des souverains de l'Europe avec les sultans d'Egypte, Arménie, Terre Sainte, rappellent des événements auxquels les Frères Mineurs prirent une part active. Le P. Golubovich, avec une patience digne de l'entreprise, procède à la critique, à l'analyse et à l'édition de ces pièces historiques en suivant un ordre qui, avouons-le, l'expose à se répéter et déconcerte assurément le lecteur. Le volume s'ouvre par une étude

sur le Codex Cumanicus. Nous renvoyons sur ce sujet à l'article publié dans les pages de cette revue (1). Nous ferons uniquement remarquer que le P. Golubovich croit fermement à l'origine franciscaine du Codex. Sa conviction est basée sur les deux arguments qu'on a fait valoir jusqu'ici. On rencontre dans le Codex une invocation : *ad honorem Dei et Beati Johannis evangelistæ*. Or, nous savons que les Franciscains de la custodie de Saray possédaient, à trois milles de cette ville, ancienne capitale du royaume de Kiptciak, un grand couvent dédié à saint Jean, *in loco qui sanctus Johannes dicitur prope Saray per tria milliaria*, connu déjà en 1313 et situé précisément en plein pays coman. Quoi qu'il en soit, la seconde partie du Codex est d'origine exclusivement franciscaine. Nous y lisons, en effet, une prière analogue à notre *Confiteor* et où le nom de saint François vient immédiatement après celui de la bienheureuse Vierge Marie, *iezuklumen bey tengga, are Mariam Katunga, are Francisca, are Petrus*, etc. — *Peccavi ego domine Deus, sancta Maria domina, sancte Francisce, sancte Petre*. Ce culte pour le patriarche d'Assise ne trahit-il pas une main franciscaine? Certainement. S'ensuit-il que le Codex, au moins dans sa seconde partie, est l'œuvre de missionnaires Frères Mineurs? Pas nécessairement, croyons-nous.

Le P. Golubovich publie des documents fort utiles pour l'histoire des missions catholiques d'Asie. Dès le XIIIe siècle, nous rencontrons des missionnaires Franciscains et Dominicains qui parcourent tout l'Orient. L'établissement d'une hiérarchie date du début du XIVe siècle. Le pape Clément V crée un siège métropolitain pour toute l'Asie comprise entre la Perse et la Chine. La plupart des missionnaires sont Franciscains; aussi est-ce à un fils de saint François, Jean de Montcorvin, que le Souverain Pontife confie l'autorité suprême sur tous ces pays. Le métropolite réside à Pékin et ses sept suffragants, tous des Frères Mineurs, se partagent l'administration immédiate. A son tour, Jean XXII renforce la hiérarchie par la création d'un nouveau siège métropolitain à Sultanieh, capitale de la Perse (1318). Le nouveau métropolite est un fils de saint Dominique. Les missionnaires déploient une activité surprenante. L'un des plus ardents est sans contredit le Franciscain Jérôme le Catalan (1301-1325). La vie de cet apôtre et de cet adversaire des « spirituels » mérite d'être tirée de l'oubli. Il entre dans l'Ordre franciscain vers la fin du XIIIe siècle, passe quelques années en Grèce où il mène une rude campagne contre les spirituels et, en particulier, contre Ange de Clareno, leur chef. Dans son apologie au pape Jean XXII, Clareno déverse son fiel au milieu d'indignes calomnies contre Fr. Jérôme. En 1311, Jérôme est mandé à Avignon. Clément VI le crée évêque de Caffa, en Chersonèse, siège suffragant de l'archevêque de Pékin. Fr. Jérôme y travaille avec zèle; il élève de nouvelles églises, il convertit un évêque arménien et un roi tartare. Ses voyages assez fréquents lui donnent occasion de passer à Constantinople, où il ne manque pas de s'intéresser à l'union des Eglises. Peut-être même était-il à la tête de l'ambassade d'Andronic II au pape Jean XXII. On le voit à plusieurs reprises à la cour d'Avignon, où on le tient en très haute estime. A l'occasion de la querelle sur la pauvreté du Christ, il ne craint pas de défendre, contre et par-devant le Pape, son opinion sur l'absolu dénuement du Maître et des apôtres. Quelle sérénité, quelle simplicité scolastique dans la discussion entre le Souverain Pontife et l'humble fils de saint François, qui sait se défendre même contre les Dominicains. Si Fr. Jérôme n'est pas embar-

(1) S. Salaville, *Un manuscrit chrétien en dialecte turc, le « Codex Cumanicus »*, dans *Echos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 278-286. Voir aussi *Un peuple de race turque christianisé au* XIIIe *siècle : Les Comans*, du même auteur, *Echos d'Orient*, t. XVIII, 1914, p. 193-218.

rassé pour mettre au jour ses arguments, il est peut-être encore plus habile à obtenir du Pape des lettres d'encouragement, soit pour lui, soit pour quelque roi tartare converti par ses soins. Notons qu'il n'était pas du tout de l'avis de ceux qui voulaient conquérir Constantinople pour opérer l'union des Eglises, il suivait en cela les idées de son ami Marin Sanuto. A ses yeux, s'emparer de Byzance, c'était rendre le schisme incurable. Religieux fervent, apôtre zélé, évêque convertisseur, tel fut Fr. Jérôme le Catalan, dont nous attendons le biographe.

La vie du Fr. de Montcorvin est peut-être aussi intéressante. C'est le premier patriarche de Pékin. Il fonde des églises aux Indes, baptise des milliers d'infidèles, demeure isolé durant de longues années, convertit lui aussi plus d'un roi tartare, traduit en langue tartare l'Evangile et le psautier qu'il fait chanter tous les jours par de jeunes indigènes placés à proximité du palais royal : les oreilles royales en étaient charmées, nous disent les chroniqueurs.

Les Frères Mineurs ne rencontraient pas en tout lieu l'estime et la bienveillance des souverains. Les citoyens de Byzance ne valaient pas, en cela du moins, les citoyens de l'Empire céleste; les fils de saint François l'apprirent à leurs dépens.

Du vivant du patriarche d'Assise, on voit déjà des Frères Mineurs établis à Constantinople (1220). Sous Andronic II, ils sont l'objet d'une violente persécution. C'est le patriarche Athanase qui dirige le mouvement avec un fanatisme farouche. Avant de monter sur le trône patriarcal, Athanase mène la vie monastique. Cet ermite, perché sur une montagne, ne s'exerce pas précisément à la vertu de douceur, témoin ce trait relevé par les chroniqueurs, qui nous fait penser au grand fabuliste du XVIIe siècle. Moins doux que le loup de la fable, notre moine fait crever les yeux à un pauvre baudet qui, malgré les prohibitions sacrées de la règle, vient de passer la langue sur le pré du couvent. Andronic II est superstitieux; Athanase, lui, est habile dans le maniement des incantations. Son art lui fraye le chemin du trône patriarcal. Mais il ne se doutait peut-être pas qu'une baguette de sorcier et un bâton pastoral sont choses bien différentes, qu'on peut savoir manier l'un sans être à même de tenir l'autre. Ses menées et son caractère, qui sentait le chardon de la montagne, le rendent odieux au suprême degré. Il cède la place à un autre moine, à qui il ne manque qu'une chose, l'instruction. Mais les sortilèges de l'ex-patriarche opèrent des merveilles; Andronic fait revenir Athanase. Cette fois, ses ennemis n'y tiennent plus, ils ne s'en cachent pas, d'ailleurs. La palette illustre leur mécontentement. La toile du tableau, c'est l'escabeau du trône patriarcal. On y représente tout d'abord l'image du Sauveur, puis c'est Athanase menant le basileus à l'aide d'un mors. Tel est le personnage qui va s'occuper de créer des embarras aux fils de saint François. Ceux-ci avaient déjà bâti un couvent sur un terrain légalement cédé. Athanase joue au fanatique et Andronic se voit obligé d'exproprier les Frères Mineurs. Ordre est donné au légat des Pisans de faire transporter tous les objets de la chapelle des Franciscains à l'église des Saints-Apôtres. Les victimes de cette injustice vont porter leurs plaintes aux Génois de Péra, qui, sans recourir à la persuasion ou au blâme, en viennent du premier coup aux arguments frappants; le pauvre légat échappe à grand'peine à la mort. Cela n'empêche pas Athanase d'avoir raison des Frères. Sous Andronic III et Anne de Savoie, les Franciscains vivent dans un calme relatif. De passage à Constantinople, le Fr. Garcia Arnoldi réussit à gagner les bonnes grâces de la reine et à convertir le basileus lui-même, qui s'empresse d'expédier un Frère Mineur au Pape avec prière d'envoyer à Byzance des docteurs catholiques pour travailler à la conversion du peuple. Le Pape choisit à cet effet le Fr. Gérald, Général de l'Ordre. Le P. Golubovich nous dépeint alors les luttes

entre Cantacuzène et Anne de Savoie, dans lesquelles les fils de saint François interviennent comme ambassadeurs ou comme pacificateurs. Le patriarche Athanase, qui n'a pas encore désarmé, se sert même du ministère des bons Frères pour expédier à Cantacuzène, son ennemi personnel, une lettre remplie d'insultes. Une fois vainqueur, Cantacuzène envoie les siens auprès du Pape pour lui présenter la justification de sa conduite à l'égard d'Anne de Savoie et de son alliance avec les Turcs. Le Pape lui adresse des lettres qu'il confie à des Frères Mineurs. Cantacuzène disparaît de la scène politique en 1356. Son successeur, Jean V Paléologue, fait parvenir au Souverain Pontife son acte d'obéissance lu au palais des Blachernes. Le P. Golubovich termine par les légendes sur les dernières années d'Anne de Savoie.

Il serait trop long de relever tout ce que disent les documents sur les relations entre Jacques II, roi d'Aragon, et les sultans d'Egypte, au sujet de la Terre Sainte et du culte chrétien en pays musulman. Signalons simplement ce qui concerne la France. On ne connaît jusqu'à présent que trois ambassades des rois de France aux sultans d'Egypte, pendant le XIVe siècle : Guillaume de Bonnemain en 1327, Jean de Janville en 1328 et Fr. Pierre de la Palu en 1329. On trouve cependant dans un ouvrage arabe, intitulé « Connaissance de l'auguste protocole », la mention d'une ambassade française mal accueillie par le sultan et qu'il faut peut-être placer entre les années 1309 et 1320; elle serait donc la première. L'auteur arabe nous dit qu'il n'en connaît pas d'autre. Les fils de saint François eurent également à exercer leur zèle en Arménie et en Chypre. Le volume contient aussi des documents relatifs à la question des Spirituels et à la fameuse querelle sur la pauvreté du Christ et des apôtres. Cela, à notre avis, ne concerne pas l'Orient dans la même mesure que l'itinéraire du Fr. Siméon et la chronologie du B. Odoric, proposée par le P. Golubovich.

En parcourant ces pages, on se sent transporté à une époque d'activité apostolique vraiment extraordinaire. La vie catholique condensée dans l'Evangile se répand chez les infidèles grâce au zèle des missionnaires Franciscains qui ne craignent pas de verser leur sang pour la foi. Tous ces nouveaux documents attendent la plume de plusieurs biographes, l'Eglise et l'Ordre franciscain n'en seront que plus aimés par cette manifestation de la vitalité catholique.

V. GRÉGOIRE.

I. GEORGES GOYAU, *L'Eglise libre dans l'Europe libre.* Paris, Librairie académique Perrin, 1920, in-12, VII-238 pages. Prix : 5 francs.
II. L. ROUZIC, Le renouveau catholique. Paris, P. Téqui, 1919-1920, 3 volumes in-12 de 300 pages. Prix : 3 fr. 50 le volume.
III. Mgr GIBIER, évêque de Versailles, *Les temps nouveaux : le relèvement national.* Paris, P. Téqui, 1920, in-12, XXIV-386 pages. Prix : 5 francs.

Il nous paraît utile de signaler ensemble à l'attention de nos lecteurs ces trois ouvrages, qui ont pour sujet commun les éléments religieux de l'après-guerre et l'importance de ce facteur dans l'œuvre générale de pacification, de réorganisation universelle. Le bulletin officiel du métropolite orthodoxe d'Athènes ('Ἐκκλησιαστικὸς κῆρυξ = *Messager ecclésiastique*) notait naguère, 1er et 8 avril 1920, l'appel fait par des hommes politiques anglais à la religion en vue des reconstructions du monde nouveau. Nous obéissons à la même préoccupation en présentant à tous, mais spécialement à nos frères séparés, les livres de M. Georges Goyau, de l'abbé Rouzic et de Mgr Gibier.

Avec la maîtrise de penseur et d'écrivain qui lui est dès longtemps reconnue, Georges Goyau considère d'un regard fermement optimiste, comme un résultat de la grande guerre, *l'Eglise libre dans l'Europe libre.* « Nous voudrions, dit-il

(p. VI), rappeler les épisodes qui, d'avance, acheminaient la vieille Eglise vers les personnalités nouvelles de la vieille Europe; les voir se rencontrer, les écouter déjà converser; discerner les facilités d'action que peuvent restituer à l'Eglise certaines nouveautés politiques; faire pressentir l'heure prochaine où le magistère pontifical et la pensée catholique, redemandant au moyen âge chrétien les éléments du vrai droit des gens, apporteront à la Société des Nations cette force que toute lumière recèle. »

Les diverses phases de ce tableau sont groupées en un triptyque dont voici les inscriptions respectives : I. « L'Eglise en deuil dans l'Europe en armes » (1914); II. « L'Eglise libre dans l'Europe libre : les préludes des libertés nouvelles » (1919); III. « L'Eglise libre dans l'Europe libre : les nouveaux horizons » (1919); Au premier panneau, c'est bien l'Eglise en deuil au début de la guerre, avec la mort de Pie X qui « donna l'exemple de mourir à ceux qui allaient mourir » (p. 8). Il y a là, sous les titres de « *Relligio depopulata* » et de « l'Elu du Conclave », une esquisse lumineuse, suggestive, courageuse, des deux physionomies pontificales de Pie X et de Benoît XV.

Les « préludes des libertés nouvelles » de l'Eglise apparaissent par le contraste avec les servitudes passées. Car « les empires écroulés pesaient sur elle d'un poids très lourd. Ils se donnaient l'air, parfois, de vouloir la protéger; mais leurs gestes enveloppants lui présentaient des chaînes, et leurs avances expiraient en menaces » (p. 27). A lire ces lignes si prégnantes, on devinera toute la portée de ces chapitres : ce que l'Autriche aurait dû être, ce qu'elle était; l'Eglise et les vieilles nationalités danubiennes; liberté des peuples et union des Eglises; le Saint-Siège et le protectorat balkanique de l'Autriche. Léon XIII et Pie X; le Saint-Siège et la philosophie politique de l'Autriche, Benoît XV. On trouvera là des pages sévères, mais justes, nous semble-t-il, sur la dynastie des Habsbourg, que dès 1832 Montalembert qualifiait de « grande prêtresse de l'oppression » (p. 32); sur ce grand pays catholique « dans lequel la vie des âmes ne s'est jamais épanouie en une sérieuse activité missionnaire » (p. 49). Abordant sans peur l'objection classique, « l'Autriche de certains hommes d'Eglise », Georges Goyau, d'une main discrète mais sûre, met les choses au point. « Dans les sphères d'Eglise, où la fidélité des imaginations répond à la longue stabilité des horizons, et où l'on a le temps d'attendre, d'espérer et de durer, certains rêvaient toujours d'une Autriche idéale, qui était tout le contraire de l'Autriche réelle... Le gouvernement de Vienne savait profiter de cette équivoque : par de petites habiletés, par des complaisances extérieures, il essayait de mériter à bon marché les compliments officiels de l'Eglise, et parfois il les obtenait. Il lui faisait une place étincelante sur la façade de l'Etat; il l'associait à ses pompes, mais beaucoup moins à ses œuvres. Car, dans ses œuvres, l'État autrichien, malgré les efforts sincères de Metternich pour amener une résipiscence, s'inspirait toujours des principes du joséphisme : il était plus religieux dans sa toilette, si l'on ose dire, que dans sa politique. Mais non plus que l'habit ne fait l'homme, la toilette ne fait l'Etat... Les étincelantes Fêtes-Dieu qui couvraient aux regards des peuples, et parfois de l'Eglise elle-même, cette guerre secrète (« contre l'Eglise et son siège central », selon les termes de Metternich lui-même, *Mémoires*, VII, p. 34), n'avaient même point la vertu d'une trêve de Dieu. » (P. 35-39.)

Parmi les précurseurs des libertés nouvelles, il n'est que juste de souligner, avec Georges Goyau, les traits des principaux représentants du clergé catholique qui, du XVIIe siècle au XXe, ont joué un rôle de premier plan dans le grand mouvement national des Roumains de Transylvanie, des Slaves en Bohême et en Yougoslavie. Citons, par manière de simple énumération : les évêques roumains catholiques Micu (1744), Sulut (1851-1857); le prêtre croate Georges

Krijanitch (xvii[e] siècle); le moine slovène Vodnik qui, dans l'Ode à l'Illyrie ressuscitée par Napoléon, s'écriait : « Appuyé d'une main sur la Gaule, je donne l'autre à la Grèce pour la sauver. A la tête de la Grèce est Corinthe, au centre de l'Europe est l'Illyrie. On appelait Corinthe l'œil de la Grèce, l'Illyrie sera le joyau du monde » (p.62); l'évêque slovène Slomsek (mort en 1862); le prêtre-poète Gregoriec; l'illustre évêque de Diakovo, Strossmayer, « interprète magnifique de la fraternité slave » (p. 66); deux pionniers de l'érudition yougoslave, le prêtre Matkovitch, géographe et statisticien, puis l'historien Racki, « un chanoine qui piochait comme un Bénédictin » (p. 70).

Quand on a bien vu sous cet angle les choses du passé, on comprend que Georges Goyau, considérant comme « la fin d'une grande équivoque » ce concordat serbe (juin 1914), « que la chancellerie de Vienne avait considéré comme une catastrophe » (p. 107), puisse écrire : « Les Balkans respirèrent, Rome aussi. » (P. 99.)

Enfin, « les nouveaux horizons » sont marqués par les suscriptions suivantes : les Empires déchus et la liberté de l'Eglise; l'Eglise et les droits de la Pologne; l'Eglise et l'âme polonaise, la résurrection; tribuns d'Eglise dans les nationalités affranchies; Rome aux portes de l'Orient; Rome et les internationalismes nouveaux; Rome et le droit des gens chrétiens. Cueillons à travers ces dernières pages quelques lignes expressives. Le 8 novembre 1918, trois jours avant l'armistice, Benoît XV écrivait au cardinal Gasparri : «... L'Eglise, société parfaite, qui a pour unique fin la sanctification des hommes de tous les temps et de tous les pays, de même qu'elle s'adapte aux diverses formes de gouvernement, accepte aussi sans aucune difficulté les légitimes variations territoriales et politiques des peuples. » Et Georges Goyau d'ajouter : « Ce langage répondait aux traditions du passé romain; il souriait aux promesses de l'avenir européen. Et, de fait, l'Eglise romaine, face à face avec les morceaux de la monarchie dualiste, avec l'Allemagne défigurée, avec la Russie bouleversée, peut regarder, confiante, la scène nouvelle offerte à ses destinées. Elle cherchait le monde slave, elle cherchait l'Orient : le germanisme encombrait les deux routes. La voilà maintenant en façade sur l'immensité slave, aux abords de laquelle la Pologne ressuscitée fait pignon; et ses prêtres, ses fidèles, sont d'actifs ouvriers de la vie publique dans ces Etats slaves qui désormais libèrent l'accès des Balkans. Elle s'outille pour l'union des Eglises, survivance immortelle de la défunte idée de chrétienté; elle voit à côté d'elle, en dehors de son influence, cette idée même s'essayer à revivre, sous le vocable de Société des Nations : elle observe, elle écoute; elle est prête à relier l'avenir et le passé, dès que le présent le permettra. Et tandis que le souvenir de certaines servitudes lui défend de pleurer sur ce qui est mort, elle peut sourire au monde nouveau, qui, parfois sans le savoir, pense comme elle et, sans le vouloir encore, parle comme elle. » (P. 119-121.)

Il y aurait tant d'autres citations à faire : sur le grand vaincu de la guerre qu'est le césaropapisme (p. 122); sur Guillaume de Hohenzollern, ce « sceptique exploiteur de Dieu » (p. 125); sur le « supranationalisme » catholique, « d'autant plus soucieux, lui, de reconnaître l'existence et la personnalité des nations qu'il se rappelle les avoir autrefois baptisées » (p. 207). Notons avec fierté les pages vengeresses qu'inspire au catholicisme ardent de notre écrivain la « puissance » pontificale, et dont voici la conclusion : « Ce serait pour elle (l'Italie) une bonne fortune politique de pouvoir un jour faire constater par la Société des Nations que le Pape jouirait, dans Rome, de tout ce qu'il aurait déclaré nécessaire pour sa liberté. Elle émousserait ainsi ce qui demeure épineux dans la question pontificale; et le sens qu'elle a des gestes magnifiques trouverait soudainement une certaine grandeur à convier le Pape à l'établissement d'une *Pax romana*. Ce nom somptueux fut béni, lorsqu'il désignait l'harmonie que

faisait régner la Rome antique parmi les nations soumises; la troisième Rome offrirait au monde une autre vision d'harmonie, en l'appelant à collaborer avec elle pour réaliser le spectacle du Pape libre sous l'égide des nations libres. » (P. 215.) Il est impossible de mieux penser et de mieux dire. Saluons, avec Georges Goyau, l'opportunité manifeste d'un droit international chrétien, et souhaitons que la lecture de son beau livre en prépare l'éclosion.

II. M. l'abbé Louis Rouzic, aumônier de la célèbre maison de la « Rue des Postes », consacre au *Renouveau catholique* une imposante trilogie: « Les jeunes avant la guerre; les jeunes pendant la guerre; les jeunes après la guerre ». Livre réconfortant, écrit de main d'ouvrier et qui, quoique rédigé pour la France, est de nature à provoquer, en d'autres pays, notamment même en pays orthodoxes, d'utiles et salutaires réflexions.

III. Il faut en dire autant du volume de Mgr Gibier, concernant le *Relèvement national*. L'éloquent évêque de Versailles l'a divisé en deux parties : l'une négative, l'autre positive. Ceux qui ne peuvent pas nous relever, ce sont : les aveugles, les négateurs, les sceptiques, les sectaires, les arrivistes, les jouisseurs, les corrupteurs, les utopistes, les insouciants, les timides, les découragés, les inutiles, les routiniers, les intransigeants, la femme inférieure à sa mission. Ceux qui nous relèveront, au contraire, ce sont : nos morts, les saints, les apôtres, les convaincus, les bienveillants, les laborieux, les adaptés, les organisateurs, les dirigeants (ceux qui détiennent le pouvoir civil, ceux qui détiennent le pouvoir religieux, ceux qui ont la supériorité de l'intelligence ou celle de la fortune), les éducateurs, les chefs de famille, la femme chrétienne. Généralisez ces données, et rien ne nous empêchera de les adapter à tel ou tel pays chrétien. C'est pourquoi nous recommandons volontiers ce volume, ainsi que les précédents, à tous les esprits sérieux qui, dans les pays balkaniques notamment, se préoccupent du relèvement national.

D. Servière.

H. Delehaye, S. J., *A travers trois siècles : L'œuvre des Bollandistes* (*1615-1915*). Bruxelles, Société des Bollandistes, 22, boulevard Saint-Michel, 1920, in-16, 283 pages.

L'année 1915 ramenait le troisième centenaire de l'apparition du *Vitæ Patrum* de Rosweyde, qui est comme le point de départ de l'entreprise bollandiste; et l'année 1914, le second centenaire de la mort de Papebroch. « Le début de 1915 semblait un moment bien choisi pour unir dans un même souvenir reconnaissant celui qui avait préparé les voies aux *Acta sanctorum* et celui qui fut le plus illustre représentant de la critique hagiographique. Le seul énoncé de la date nous dispense d'expliquer pourquoi ce projet n'eut point de suite. » (P. 2.) Les dernières pages du livre (p. 241-243), dans une rapide allusion historique au brutal régime de guerre, expliciteront encore, s'il en était besoin, cette justification préventive. Du reste, comme le dit fort bien le R. P. Delehaye, « si le moment où l'on aime à se laisser avertir, par le millésime, d'un devoir à remplir est passé, il n'est pas trop tard pour donner sur l'œuvre bollandienne, inséparable des noms de Rosweyde et de Papebroch, un aperçu que beaucoup de ses amis réclamaient ». Voici cet aperçu, qui esquisse à travers trois siècles l'histoire de l'œuvre des Bollandistes. « Dire comment elle est née, à qui elle doit sa forme et ses accroissements, dans quel esprit elle a été conçue, quelles directions lui ont été imposées par l'évolution de ses principes non moins que par les circonstances, quel est son bilan à l'heure actuelle, comment il faut s'y prendre pour tirer parti des ressources qu'elle a créées, tel est l'objet de ces pages. » (P. 2.)

En un intéressant exposé, remarquable de précision tout autant que de dis-

crétion, on nous présente successivement l'œuvre, les ouvriers, les matériaux, l'élaboration; puis l'épreuve au XVIII[e] siècle, à la suite des démêlés avec les Carmes et avec l'Inquisition espagnole; la ruine, à la fin de ce même siècle, lors de la suppression des Jésuites; enfin la restauration en 1837, et la réorganisation par le P. De Smedt en 1876. Un dernier chapitre, intitulé « Guide bibliographique », constitue à sa manière un éloquent résumé de cette œuvre de trois siècles.

Outre l'intérêt général qui s'attache aux destinées de la grande entreprise d'hagiographie scientifique, nous signalons volontiers à nos lecteurs la spéciale sympathie que méritent ces savants au cœur d'apôtre, ce Rosweyde, ce Papebroch, ce Victor de Buck notamment (p. 193-195), qui, vers le milieu du XIX[e] siècle, prit une part très active à un mouvement d'études pour l'union des Eglises.

S. SALAVILLE.

J. LEBRETON, *Le Dieu vivant: la révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament.* Paris, G. Beauchesne, 1919, in-8° couronne, 181 pages. Prix : 5 francs.

Dans l'avant-propos, à la 4[e] édition de son beau volume *les Origines du dogme de la Trinité* (voir plus haut, p. 371), le R. P. Lebreton écrivait les lignes suivantes concernant le présent opuscule : « On nous a demandé de résumer à la fin de ce volume (*les Origines*...) la longue histoire dont les détails sont exposés au cours des chapitres. Nous ne l'avons pas fait ici, craignant de charger outre mesure un volume déjà bien compact, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'exposé succinct de cette même question que nous avons publié il y a quelques semaines : *le Dieu vivant, la révélation de la Sainte Trinité dans le Nouveau Testament;* cette brochure, et surtout la conclusion qui la termine, aidera, croyons-nous, le lecteur à grouper et à saisir d'ensemble les faits et les textes ici étudiés. » Citer ces lignes, c'est assez dire que le petit livre, ainsi annoncé par l'auteur lui-même, mérite d'être bien accueilli par tous : par ceux qui auront le goût et le loisir d'étudier le gros volume de plus de 600 pages, où celui-ci leur servira de guide introducteur et récapitulateur, comme aussi par ceux qui, réduits pour une raison ou pour une autre à se passer de l'ouvrage développé, en trouveront ici un intéressant et substantiel résumé. Ce résumé, écrit d'une excellente plume de théologien-apôtre, est à la portée de tout chrétien instruit, qui y apprendra à mieux connaître et à mieux aimer le Dieu vivant de la Sainte Trinité, révélé dans la vie de Jésus-Christ et dans l'Eglise apostolique.

S. SALAVILLE.

« *Ce qu'un catholique doit savoir* », série de tracts sur divers sujets édités par la librairie G. Beauchesne, à Paris :

J. VERDIER, *L'ignorance religieuse: son étendue, ses causes, ses remèdes*, 1918, 40 pages.

J. LEBRETON, *La sainte Eucharistie d'après le Nouveau Testament et la tradition patristique*, 1918, 29 pages.

E. LEVESQUE, *Comment saint Paul prouve la divinité de Jésus-Christ*, 1918, 36 pages.

C. BELMON, *Le purgatoire*, 1919, 31 pages.

Prix de chacun de ces tracts : 0 fr. 75.

Le rapport de M. l'abbé Verdier, supérieur du Séminaire de l'Institut catholique, sur l'ignorance religieuse, fut lu à la « Journée diocésaine » de Paris, le 20 février 1918. On peut le considérer comme l'introduction de la série de tracts destinés à se succéder sous ce frontispice commun : « Ce qu'un catholique doit savoir ». La *Revue pratique d'Apologétique*, à la direction de laquelle appartient précisément M. Verdier, a pris cette initiative heureuse. « Elle veut mettre à la disposition du public instruit, sous forme de tracts de 16 ou 32 pages, un exposé

sérieux, sobre, suffisamment documenté, de tous les points de l'enseignement de l'Eglise. » Ces publications auront donc pour objet : le dogme, la morale, l'ascétisme, l'apologétique, l'Ecriture Sainte, la liturgie, l'histoire ecclésiastique et toutes les questions qui, directement ou indirectement, se rattachent à cet enseignement (1). « Ces études, déclarent encore les éditeurs, seront rédigées avec simplicité et clarté. On y évitera les termes purement techniques ou trop abstraits. Mais parce qu'elles sont courtes, elles auront une allure didactique. Elles ne seront pas des articles d'érudition. Cependant elles donneront des références sobres, très pratiques, qui permettront au lecteur, s'il le désire, de faire sur ce sujet une étude plus approfondie. Ces publications ne s'adressent ni aux foules ni aux spécialistes. Elles visent soit les ecclésiastiques, et plus particulièrement les directeurs de Cercles d'études, soit les laïques instruits qui désirent connaître sur un sujet déterminé le véritable enseignement de l'Eglise. »

Les trois plaquettes de J. Lebreton, E. Levesque et C. Belmon semblent bien réaliser parfaitement cet idéal d'excellente et très scientifique vulgarisation. M. l'abbé Belmon est professeur au Grand Séminaire de Rodez; quant au R. P. Lebreton, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris, et à M. l'abbé Levesque, professeur d'Ecriture Sainte au Séminaire Saint-Sulpice, ils sont déjà connus et estimés pour d'importants ouvrages de haute érudition. Que de tels hommes se fassent auteurs de tracts de ce genre, c'est à la fois leur éloge et celui de la collection.

G. Rieutort.

A. Hamon, S. J., *Sainte Marguerite-Marie : sa vie intime*. Paris, G. Beauchesne, 1920, in-8° couronne, x-271 pages. Prix : 7 francs.

Les annales de la sainteté, communes durant de longs siècles à l'Orient et à l'Occident, doivent, dans le plan de Dieu, le redevenir un jour. Aussi croyons-nous utile de signaler à nos lecteurs la « vie intime » de cette Sainte des temps modernes, qui fut la révélatrice providentielle de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus et à qui le magistère infaillible vient de décerner les honneurs solennels de la canonisation.

G. R.

Ph. Koukoulès, Ἐκ τοῦ βίου τῶ Βυζαντινῶν (= *De la vie des Byzantins*). Athènes, Michel Zikakis, 1920, in-16, 128 pages, avec des gravures. Prix : 4 drachmes.

Cette plaquette réunit deux conférences données par M. Phédon Koukoulès, membre de la Société athénienne des études byzantines. L'une a pour sujet « la vie des moines grecs au XIIe siècle » (p. 5-78); l'autre est intitulée : « Notre vie scolaire à l'époque byzantine et dans les temps postérieurs » (p. 79-128). Tout en faisant œuvre de vulgarisation auprès de ses compatriotes, l'auteur, qui est un savant familiarisé avec les textes, se montre toujours dûment documenté, et son exposé est émaillé des plus intéressantes citations. A signaler, à titre de « question actuelle » au sein de l'Eglise grecque, les renseignements historiques concernant le port de la chevelure dans le monachisme et dans le clergé byzantin (p. 65-71).

S. Salaville.

(1) Comme exemple de la variété de sujets à traiter, nous signalons le tract du même abbé Verdier : *Y a-t-il un droit de grève?* Paris, Beauchesne, 1919, 31 pages.

680-20. — Imp. P. Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

LA THRACE BYZANTINE

La Thrace.

On désigne communément sous le nom de Thrace la partie de l'Europe sud-orientale comprise entre la mer Égée, la mer Noire et la Marmara. Les savants ont donné diverses étymologies de ce nom. La plus vraisemblable paraît être celle que le colonel anglais Mure proposait au siècle dernier : il faisait venir Θράκη de τραχεῖα (rude), par le déplacement assez fréquent de l'aspiration d'une syllabe à l'autre. La Thrace tirerait donc son nom soit du caractère tourmenté de son sol, soit de l'âpreté de son climat.

Au début, elle n'avait pas de limites déterminées. Les Grecs appelaient Thrace tout le pays situé au nord de celui qu'ils occupaient, y compris la Macédoine, la presqu'île Chalcidique et la Scythie. Quand leurs connaissances géographiques se précisèrent, les frontières attribuées à la Thrace furent les suivantes : au Nord, l'Ister (Danube); à l'Est, le Pont Euxin (mer Noire) et le Bosphore; au Sud, la Propontide (Marmara), l'Hellespont (Dardanelles), la mer Égée et le nord de la Macédoine; à l'Ouest, le Strymon (Strouma) et, à partir de Philippe et d'Alexandre le Grand, le Nestos (Mesta); plus au Nord, l'Illyrie. Ces limites subsistèrent même après la conquête romaine. Sous Auguste, le pays fut divisé en deux provinces séparées par la chaîne des Balkans. Entre ces montagnes et la mer Égée, on eut la Thrace proprement dite, et au Nord, jusqu'au Danube, la Mésie. Il y eut une nouvelle division sous Dioclétien, puis plusieurs sous les Byzantins. Avant 1878, la Thrace turque comprenait aussi toute la Roumélie orientale. Le traité de San-Stéfano la réduisit de plus d'un tiers. La guerre balkanique de 1912-1913 la diminua encore en attribuant à la Bulgarie toute la partie occidentale; le traité de Neuilly (novembre 1919) la lui a enlevée presque tout entière pour la donner finalement à la Grèce, qui s'est vu attribuer aussi le vilayet d'Andrinople par le traité turc (août 1920).

La Thrace turque d'avant 1878 correspond à peu près à la province établie par Auguste. C'est toute cette région qui mérite vraiment le nom de Thrace, car c'est la conception qui convient le mieux au cadre géographique. La Thrace n'englobe pas seulement les territoires enlevés récemment à la Bulgarie et ce qui restait en Europe de l'empire ottoman après la guerre balkanique, elle comprend en réalité tout le

bassin de la Maritza et de ses affluents, c'est-à-dire 70 000 kilomètres carrés environ. C'est ainsi que nous la considérerons au cours de cette étude.

La Thrace n'a jamais connu de vie propre. Habitée depuis le XVIIIe siècle environ avant Jésus-Christ par une branche de la famille thraco-illyrienne, issue elle-même du tronc indo-européen, elle ne bénéficia pas de l'unité politique, sinon à des intervalles éloignés et pour des périodes généralement courtes. Les Thraces, divisés en tribus puissantes, mais souvent en guerre les unes contre les autres, se montrèrent, en effet, constamment réfractaires à toute idée d'unité nationale. C'est pourquoi ils ne surent pas se défendre contre l'occupation ou la domination étrangère. Ce furent d'abord les Perses, dès le VIe siècle, qui restèrent plus de trente ans; puis les Athéniens et les Spartiates au Ve, Philippe de Macédoine et Alexandre le Grand au IVe, puis les rois syriens jusqu'au commencement du IIe. Philippe V de Macédoine et son fils Persée eurent à compter avec les Romains, qui s'étaient fait des partisans dans le pays et qui en prirent peu à peu possession sous le couvert des rois indigènes domestiqués. L'annexion n'eut lieu toutefois que sous Claude, en 46. La Thrace fut dès lors province romaine et partagea le sort commun de l'empire.

Depuis longtemps, cette région était gagnée à l'hellénisme. Les colonies grecques très florissantes, établies dès le VIIe siècle avant Jésus-Christ sur tout le littoral des trois mers qui la baignent, la longue domination des Grecs ou de peuples de culture grecque, comme les Macédoniens et les Syriens, toutes ces causes avaient amené insensiblement la disparition de l'idiome national et des coutumes des anciens Thraces. Au moment où se constituait l'empire d'Orient, elle ne présentait plus aucune particularité saillante, et sa population était franchement hellénisée.

Histoire de la Thrace.

I. Du Ve siècle aux Croisades.

Invasions des Huns, des Slaves, des Avares. — Guerres contre les Bulgares. — Kroum. — Syméon. — Basile le Bulgaroctone. — Conquête de la Bulgarie. — Invasions des Petchenègues et des Hongrois. — Administration byzantine.

Sous les empereurs byzantins, la Thrace ne connut guère de repos jusqu'aux Croisades. Pendant plusieurs siècles, en effet, son histoire est faite presque uniquement des compétitions entre Grecs et Bulgares et des multiples invasions qu'elle subit.

Toutefois, elle fut relativement tranquille pendant les cinquante ans qui suivirent la mort de Théodose. Vers le milieu du v[e] siècle, elle fit la connaissance des terribles Huns. Attila, qui avait pris le pouvoir en 447, commença par dévaster toutes les régions situées au sud du Danube, entre autres la Thrace et la Macédoine, puis il fondit sur l'Occident et vint mourir dans la Hongrie actuelle. Tous les Huns ne l'avaient pas suivi. Léon I[er] en 466 et Zénon en 478 durent faire des expéditions contre ceux qui étaient restés campés sur le Danube et qui ravageaient l'empire.

A la fin du siècle, ce fut au tour des Slaves et des Bulgares à piller le pays. Pendant l'hiver de 498-499, leur armée coalisée battit les troupes impériales et ravagea la Mésie et la Thrace. L'empereur Anastase I[er] fit alors construire un mur de vingt pieds de haut qui barrait la presqu'île de la Marmara à la mer Noire, de Sélymbria à Dercos (507-512). Les barbares, se voyant fermé le chemin de Constantinople, se rabattirent sur le reste du pays et le saccagèrent jusqu'aux Thermopyles. En 534, les Bulgares et les Slaves recommencèrent leurs incursions. En 540, ils s'adjoignirent des Huns et, ne rencontrant pas d'obstacles à leur marche, s'éparpillèrent dans la Thrace et la Macédoine d'où ils ramenèrent 120 000 prisonniers. En 549, dans une nouvelle invasion, ils poussèrent jusqu'à la mer Egée et ne s'arrêtèrent qu'à une journée de marche de Constantinople. Justinien tenta un vaste effort de défense, releva toutes les forteresses le long du Danube et en éleva d'autres dans les défilés du Balkan. Il n'omit point non plus les moyens diplomatiques chers à Byzance et entretint soigneusement la désunion parmi les barbares en répandant l'or avec habileté. Cependant, durant l'hiver de 558-559, les Huns Koutourgours, alliés aux Slaves, profitèrent du mauvais état de la muraille d'Anastase pour dévaster de nouveau la campagne de Constantinople, où Bélisaire les arrêta. Au dire des chroniqueurs byzantins, chacune des invasions qui eurent lieu sous Justinien amena le massacre de 200 000 habitants, « si bien que ces provinces ressemblaient aux déserts de la Scythie » (1).

Ce fut probablement une invasion des Avares, autre tribu hunique, qui sauva alors la ville impériale. Les nouveaux venus soumirent, en effet, toutes les peuplades situées au nord du Danube, parmi lesquelles les Bulgares, et fondèrent le second empire des Huns (573). Ils établirent dans la Mésie plusieurs tribus de Slaves et de Bulgares, leurs vassaux, puis permirent à une bande de Slovènes de ravager la Thrace

(1) DIEHL, *Justinien*. Paris, 1901, p. 222.

jusqu'à Constantinople. En 577, 100 000 Slaves environ, divisés en plusieurs colonnes, dévastèrent encore la Thrace jusqu'au mur d'Anastase et pénétrèrent dans la Grèce propre. Voyant le terrain déblayé devant eux, les Avares soumirent tout le pays au nord d'Andrinople et mirent le siège devant Thessalonique. La peste, qui décimait leur armée, les obligea à se retirer (580). En 587, les Byzantins essayèrent vainement de les refouler. Priscus y réussit en 593 et en 601.

Un instant désemparés par la mort de leur chef Baïan, les Avares reprirent bientôt leurs expéditions contre Constantinople, mirent en fuite Héraclius à Sélymbria, pillèrent les faubourgs de la capitale et s'en retournèrent avec 270 000 captifs (619). Héraclius négocia avec eux (620), mais ils firent alliance avec Chosroès, roi des Perses, dont les troupes avaient conquis l'Asie Mineure. Les Avares, aidés de Slovènes, d'Antes et de Bulgares, firent le siège de Constantinople du côté de l'Europe, tandis que les Perses campaient à Chalcédoine (juillet-août 626). Il semblait que la ville allait tomber, quand les Avares durent se replier en désordre sur Andrinople, à la suite d'attaques mal conduites.

Dans chacune de leurs invasions, les Slaves laissaient dans le pays qu'ils traversaient des colons, qui se groupaient et formaient ce qu'on appela des Slavénies ou Sclavénies. Elles fournissaient une bonne partie de l'armée impériale et servirent les desseins d'Héraclius, qui voulait rétablir dans la presqu'île balkanique le christianisme ruiné par tant de guerres et de massacres. Les soldats slaves abandonnèrent rapidement l'idolâtrie et, de retour dans les sclavénies, transmirent à leurs familles la foi nouvelle.

Les Bulgares, « maudits de Dieu », comme les appellent les chroniqueurs byzantins, passèrent définitivement en Mésie en 659-660, sous la conduite d'Asparouch. Constantin Pogonat réunit une vaste armée pour les refouler. Retranchés dans leur camp, les Bulgares l'attendirent de pied ferme. Constantin, malade, ayant dû s'éloigner vers Mésembria, ses troupes crurent à une fuite et se débandèrent. Les Bulgares en profitèrent pour prendre Odessos (Varna) en 679. L'empereur se vit obligé de traiter avec eux, renonça à ses droits sur la Mésie et s'engagea même à payer au vainqueur un tribut annuel. Libres de leurs mouvements, les Bulgares soumirent les unes après les autres les tribus slaves établies dans la presqu'île, dont ils finirent par adopter la langue et de nombreuses coutumes. Justinien II, qu'effrayait la rapidité avec laquelle ils s'organisaient, déchira brusquement le traité conclu par Constantin Pogonat et fit passer en Thrace ses meilleurs cavaliers d'Asie (688). Les Bulgares furent battus, mais ils harcelèrent l'armée victorieuse, la précédèrent

dans les défilés des Rhodopes, l'y enveloppèrent et en firent un horrible massacre.

Les conquêtes rapides des Arabes ayant enlevé aux Byzantins toutes les provinces situées au sud du Taurus, et les populations étant de plus en plus excitées contre la cour impériale, les Bulgares devinrent par là même redoutables et se virent parfois les arbitres de la situation. Ils exploitèrent habilement la faiblesse de l'empire pour se faire donner de riches présents ou pour piller à leur aise. Terbel (697-720) profita de l'anarchie qui régnait à Constantinople à la fin du VIIe siècle. Justinien II, réfugié chez le khan des Khazars, demanda son appui pour renverser Tibère III. Terbel accepta et marcha sur Constantinople, dont un traître lui ouvrit les portes (705). Justinien II Rhinotmète fut replacé sur son trône et les deux usurpateurs, Léonce et Tibère III, mis à mort. Terbel fit payer fort cher ce service et rentra chargé d'or, avec le titre de César. L'empereur byzantin ne tarda pas à secouer la tutelle du monarque bulgare. En 708, il envoya toute sa cavalerie en Thrace, avec ordre de gagner au plus vite Anchialos, où lui-même se rendrait à la tête de sa flotte. Terbel, averti de cette marche, se posta aux environs de la ville et fit prisonniers les escadrons byzantins. Justinien se rembarqua trois jours après.

L'Arménien Vartan s'étant fait proclamer empereur sous le nom de Philippique, Terbel dépêcha à Justinien II 3 000 de ses meilleurs soldats, qui n'eurent pas à intervenir, car les troupes byzantines mirent à mort Justinien (711). Sous prétexte de le venger, Terbel ravagea la Thrace et ne rentra en Mésie qu'après avoir signé un traité qui lui garantissait toute la Zagorie, c'est-à-dire la région située entre Bourgas et la Toundja supérieure. De plus, il conclut une alliance offensive et défensive avec l'empire byzantin (716). Deux ans après, il accourut au secours de Léon l'Isaurien, serré de près par les Arabes qui menaçaient Constantinople. Terbel passa le Bosphore, battit les musulmans et fut reçu dans la capitale en triomphateur (718).

L'entente entre Bulgares et Byzantins dura jusqu'en 755. Constantin Copronyme profita alors de l'anarchie qui avait marqué l'avènement de l'usurpateur Koromisoch (744-760), se mit à élever des forteresses dans tout le nord de la Thrace, et peupla la région Sud du Balkan d'émigrés syriens destinés à barrer la route aux Bulgares. Ceux-ci demandèrent des explications que l'empereur refusa de donner. Ce dédain rétablit l'unité nationale. Les Bulgares prirent et détruisirent la plupart des forteresses byzantines et parcoururent la Thrace en tous sens, pillant et brûlant sur leur passage. Ils ne s'arrêtèrent qu'à la muraille d'Anastase.

La division se mit alors parmi eux et Constantin Copronyme en profita pour les défaire complètement. En 759, Koromisoch envahit de nouveau la Thrace, surprit les Byzantins à Vérégaba (Tchalikavak), au nord de Karnobat, et les massacra. La désunion des siens le força à repasser le Balkan sans avoir pu tirer parti de sa victoire. Téletz (760-764) déclara de nouveau la guerre aux Byzantins. Ceux-ci expédièrent 25 000 hommes à Anchialos et la flotte aux bouches du Danube. Téletz marcha sur Anchialos avec 20 000 hommes et s'y fit battre (30 juin 762) (1).

Ce fut au tour des Byzantins d'exploiter les divisions de leurs ennemis. Après avoir fait venir à Constantinople le roi Baïan (760-772) et l'avoir trompé par de fausses promesses, Constantin Copronyme fondit à l'improviste sur la Bulgarie dont il triompha sans difficulté (764). L'année suivante, il revint encore, mais la flotte qui transportait l'infanterie fut surprise par une terrible tempête en face d'Anchialos et sombra presque tout entière. La cavalerie ne pouvant à elle seule livrer aucune bataille décisive, dut rentrer à Constantinople (765). En 773, Constantin reprit par terre et par mer l'expédition manquée. Téleric (772-777) demanda la paix (774), puis se débarrassa de tous les boyards partisans des Byzantins. Le basileus marchait pour la neuvième fois sur le Balkan, quand il tomba malade et mourut sur le chemin du retour (septembre 775). Les hostilités ne reprirent qu'en 789. Les Bulgares battirent les troupes impériales en plusieurs rencontres et les obligèrent à évacuer la haute Thrace (791). L'année suivante, ils s'emparèrent même de la caisse militaire et des équipages de l'empereur Constantin VI (2).

Au commencement du IXe siècle, la Bulgarie fut gouvernée par le fameux Kroum (802-815), qui avait réussi à regrouper les diverses tribus et à leur imposer une législation de fer. Il ne tarda pas à se mettre en campagne contre les Byzantins (809). L'empereur Nicéphore Ier venait d'envoyer des soldats sur les bords du Strymon (Strouma). Kroum intercepta 1 100 livres d'or que Nicéphore leur expédiait comme solde, investit le camp byzantin, tua le commandant et la plupart des officiers et s'empara de tous les bagages. Il enleva ensuite la place importante de Sardique (Sofia), dont il massacra les défenseurs et la plupart des habitants (809). Nicéphore envahit la Bulgarie en incendiant tout sur son passage. Kroum attaqua par derrière les troupes impériales qui prirent la fuite vers Andrinople (hiver 809-810). Nicéphore ne s'échappa qu'avec beaucoup de peine. Il établit alors sur la frontière

(1) JIRETCHEK, *Geschichte der Bulgaren*, Prague, 1876, p. 141, avec références aux principaux chroniqueurs byzantins.
(2) *Ibid.*, p. 142-143.

de la Bulgarie une armée permanente, puis il se mit à la tête de ses troupes et attaqua les Bulgares à l'improviste. Les troupes impériales étaient campées au milieu d'un vaste cirque de rochers, entre Karnobat et Choumen. Kroum fit fermer par des abatis d'arbres les gorges environnantes. Les Byzantins s'en aperçurent trop tard et furent massacrés par les escadrons bulgares ou brûlés sur les abatis auxquels leurs ennemis avaient mis le feu. Ce fut un carnage effroyable (26 juillet 811). Nicéphore lui-même périt dans cette boucherie. Kroum fit enchâsser son crâne dans une monture en argent et s'en servit comme d'une coupe dans un festin. Il poursuivit immédiatement ses avantages en prenant Anchialos et Develtos. Inquiet de ces succès, Michel Rhangabé prit le commandement de l'armée pour y mettre un terme, mais il dut revenir sur ses pas, à peine à mi-chemin d'Andrinople. Kroum redoubla d'audace, occupa tout le nord-ouest de la Thrace et tout l'est de la Macédoine, puis courut assiéger Mésembria, qui se rendit au bout de quinze jours (812). La chute de cette place importante décida Michel à se remettre en campagne. La rencontre eut lieu le 22 juillet 813, sous les murs d'Andrinople. La défection de Léon l'Arménien amena la défaite des Byzantins : les Bulgares n'eurent plus qu'à tuer. Léon l'Arménien se fit proclamer empereur. Kroum arriva sous les murs de la capitale byzantine aussitôt après ce couronnement, mais il dut renoncer à la prendre. Il se vengea en pillant et en incendiant les environs; une douzaine de villes rasées, des milliers d'habitants massacrés, des centaines de villages détruits, toute la plaine de Thrace dévastée, tel fut le bilan de l'expédition (1).

Pendant ce temps, un autre chef bulgare, Omortag, assiégeait Andrinople où Kroum vint le rejoindre. La ville dut se rendre et la moitié de ses habitants furent emmenés en captivité. L'hiver suivant, 30 000 cavaliers bulgares prirent Arcadiopolis (Lulé-Bourgas) et firent 50 000 prisonniers. Kroum préparait une expédition formidable contre Constantinople, quand il mourut le 13 avril 815. Son successeur Omortag conclut avec Léon l'Arménien une trêve de trente ans. Il sauva même la capitale byzantine en 823, en prenant parti pour Michel le Bègue contre le général Thomas, assisté de 80 000 Sarrasins. Thomas fut battu par les Bulgares, qui s'en retournèrent avec un riche butin.

Omortag persécuta violemment le christianisme. C'est ainsi qu'il supplicia Manuel, évêque d'Andrinople, et trois autres prélats, avec trois cent soixante-quatorze chrétiens (vers 818).

(1) Jiretchek, *op. cit.*, p. 144-146.

La paix régna plus d'un demi-siècle entre les Bulgares et les Byzantins, ce qui permit à la Thrace de connaître de nouveau la tranquillité. Le roi Boris (852-888), tout occupé de la christianisation de son peuple, avait trop besoin de Constantinople pour penser à faire de nouvelles guerres de ce côté, où ses possessions étaient d'ailleurs assez vastes. Ce fut le tsar Syméon (893-927) qui rouvrit les hostilités dès son avènement, dans un but de défense commerciale. Les Byzantins avaient transporté de Constantinople à Thessalonique les entrepôts des Bulgares, ce qui obligeait la flotte de ceux-ci, partie de la mer Noire, à traverser les Dardanelles et à subir mille avanies. Syméon attaqua les troupes impériales à Bulgarophygum, où il battit le général Procope; il fit ensuite couper le nez à tous les prisonniers et les renvoya à Léon VI le Philosophe. Celui-ci appela à son aide les Magyars (Hongrois), qui franchirent le Danube et envahirent la Bulgarie. Syméon, de son côté, fit alliance avec les Petchenègues, leurs ennemis héréditaires, qui l'aidèrent à se défaire de ses redoutables voisins. Puis il se retourna contre les Byzantins et les écrasa près de l'actuel Eski-Baba. Il fallut que l'empereur rendît les prisonniers bulgares et donnât au commerce des sujets de Syméon le traitement de la nation la plus favorisée (894). La paix dura une vingtaine d'années.

Byzance exerçait toujours une véritable fascination sur l'âme fruste des Bulgares. Elle demeurait pour eux la ville convoitée, le siège central rêvé. Syméon crut pouvoir réaliser le rêve de ses jeunes années et ceindre dans Sainte-Sophie la couronne impériale. Il profita des troubles qui suivirent la mort de Léon VI, courut investir la capitale de l'empire (913) et se laissa duper par les promesses qui lui furent faites. L'impératrice Zoé, en reprenant le pouvoir, rompit bientôt les relations et Syméon rentra en campagne. Il ravagea une grande partie de la Thrace et alla mettre le siège devant Andrinople, où il entra, grâce à la trahison du commandant de la place.

Après avoir fait alliance avec les Petchenègues, Zoé transporta en surope ses troupes d'Asie, sous le commandement de Léon Phocas, et, Eix jours après, la rencontre eut lieu près d'Anchialos (20 août 917). La victoire, qui avait d'abord souri aux Grecs, pencha ensuite pour les Bulgares. Il fallut traiter avec les vainqueurs. Comme les Byzantins manquaient à leurs engagements, Syméon se présenta de nouveau devant Constantinople, pilla les alentours et brûla le palais de Pighi ou de la Source (Baloukli) à la fin de 921. Il revint encore en septembre 924, ravagea la Thrace et conclut un nouveau traité sous les murs de Byzance. Il se disposait à reprendre le chemin de Constantinople quand il mourut

(927) (1). Parmi les possessions qu'il laissait à son fils Pierre I[er], figurait une bonne partie de la Thrace qu'il avait conquise sur les Byzantins. En effet, la frontière qui séparait les deux États partait de Sozopolis, sur la mer Noire, passait un peu au nord d'Andrinople, puis longeait les pentes du Rhodope et atteignait la Macédoine au Strymon (Strouma). Au Sud, la Bulgarie avait donc sensiblement les mêmes limites qu'aujourd'hui.

Pierre I[er] (927-969), prince faible, eut à lutter contre les boyards et ne songea point à continuer la politique de son père. Il était d'ailleurs marié à une princesse impériale et les Byzantins purent commander dans son royaume à peu près comme dans les provinces de l'empire. Nicéphore Phocas, en particulier, profita de la faiblesse de la monarchie bulgare pour reprendre en Europe les provinces perdues par ses prédécesseurs. Comme les Magyars faisaient de temps en temps des incursions en Thrace, il demanda à Pierre I[er] de s'y opposer, puis refusa de payer le tribut annuel qui avait été convenu entre Soursouvoul et Romain Lécapène (966). Il entra en campagne et prit les forteresses échelonnées sur le flanc Sud du Rhodope, mais il n'osa pas s'engager dans les défilés. Pour réduire les Bulgares, il déchaîna contre eux les Russes de Sviatoslav, puis il eut peur que ces nouveaux barbares ne vinssent à menacer Constantinople et fit alliance avec les Bulgares. Sviatoslav écrasa ceux-ci et franchit le Balkan, pillant et tuant sur son passage. Il prit Philippopoli, empala vingt mille des défenseurs de la ville, amenant par ce terrible exemple la soumission de presque toute la Thrace. Cependant, il ne put pousser plus loin ses conquêtes. Jean Tzimiscès envoya contre lui une puissante armée commandée par Scléros, qui le battit complètement à Arcadiopolis (Lulé-Bourgas), à l'automne de 970. Les Russes repassèrent en hâte le Balkan. Jean Tzimiscès en profita pour garnir de troupes asiatiques les frontières du Nord, mais celles-ci n'empêchèrent pas les Russes de piller les plaines de la Thrace. L'empereur quitta Constantinople le 28 mars 972 et marcha rapidement sur le Balkan à la tête de 30 000 hommes, tandis que la flotte allait occuper les bouches du Danube et remonter le fleuve pour en surveiller les gués. Tzimiscès s'empara de Preslav et poursuivit Sviatoslav vaincu, qui dut implorer la paix. L'empereur annexa toute la Bulgarie orientale et y mit un gouverneur militaire (972) (2).

Il restait à soumettre la Bulgarie occidentale, qui comprenait le nord de la Macédoine et de la Thessalie, l'Épire, l'Albanie et la vallée de la

(1) Jiretchek, *op. cit.*, p. 169.
(2) *Ibid.*, p. 185-188.

Morava. Ce fut la tâche que s'imposa Basile II (969-1028). Des révoltes de paysans bulgares éclatèrent à maintes reprises en Thrace. Le tsar Samuel (977-1014) s'en servit pour repousser les Byzantins jusqu'aux environs d'Andrinople (985). Pendant l'été de 986, Basile II remonta la vallée de l'Hébrus (Maritza), fit de Philippopoli le centre de ses opérations et alla mettre le siège devant Srédetz (Sofia). Il dut rebrousser chemin et subit un sanglant échec dans les défilés d'Iktiman (17 août 986). Samuel put continuer ses exploits pendant trois ans sans être inquiété et élargir ses frontières. Basile II rentra en campagne avec une nouvelle armée et finit par battre complètement Samuel au gué de Sperchios (996), ce qui lui permit de réoccuper une bonne partie des provinces perdues, entre autres la Thrace. La lutte se transporta alors en Macédoine et dura vingt ans. Basile, vainqueur à Bélacitsa (29 juillet 1014), fit aveugler 15 000 prisonniers bulgares, dont le défilé lamentable amena la mort du vieux tsar (15 septembre 1014). Basile pouvait prendre le titre de *Bulgaroctone* (Tueur de Bulgares) (1).

Toute la Bulgarie devint byzantine pendant plus d'un siècle et demi (1018-1086), mais Basile II la traita plutôt en pays de protectorat qu'en pays conquis. Il lui laissa une certaine autonomie dont bénéficia la Thrace. Au point de vue religieux, les métropolites d'Andrinople restèrent soumis au patriarche bulgare d'Ochrida, tout comme au temps des tsars. Mais quand la domination byzantine fut solidement établie, les évêques ne furent plus choisis que parmi les Grecs et ne se montrèrent pas tendres pour leurs ouailles.

La Thrace ne retrouva pas la tranquillité avec la domination byzantine. En 1036, les Petchenègues la ravagent ainsi que la Macédoine. Ils reviennent en 1048 et continuent leurs exploits pendant six ans avant d'être enfin réduits par les généraux byzantins (1053), mais pour reprendre leurs incursions jusqu'à la fin du siècle. Le 24 septembre 1063, un violent tremblement de terre désole la Thrace; les villes de Rhaedestos, Panion et Myriophytos en souffrent tout particulièrement. Les deux années suivantes, les Ouzes pillent la Thrace et finissent par se soumettre à l'empire. En 1074, nouvelle invasion des Petchenègues, qui viennent jusque sur les murs de Constantinople. Bryennios, proclamé empereur à Dyrrachium (Durazzo), vient prendre les insignes à Trajanopolis, arrive en triomphe à Andrinople et à Rhaedestos. Son frère Jean s'empare d'Héraclée, mais après s'être approché de Constantinople, il se retire à Athyra (Beuyuk-Tchekmedjé). L'année suivante,

(1) Jiretchek, *op. cit.*, p. 189-200.

Jean occupe Rhaedestos tandis que les Petchenègues, profitant de l'anarchie, pillent de nouveau la Thrace, sous prétexte de punir la révolte de Bryennios. Celui-ci les gagne par des présents et pressure les habitants pour avoir de l'argent. Il est enfin battu par les troupes impériales près de Messène et aveuglé par ordre de Botaniate (1078). La même année, les Scythes et les Coumans ravagent les faubourgs d'Andrinople et sont chassés par les Byzantins.

Alexis Comnène (1081-1118) fait arrêter les Pauliciens de Mosynopolis, qui se sont révoltés, et les déporte; la plupart retournent à Philippopoli (1083). En 1086, les Petchenègues envahissent de nouveau la Thrace sous la conduite d'un Paulicien; ils battent d'abord les troupes impériales commandées par deux Arméniens, Bacouran et Varez, mais ils sont défaits à leur tour devant Philippopoli par les Francs d'Humbertopoulos. Ils reviennent l'année suivante avec des Magyars et s'établissent à Chariopolis, d'où ils ravagent de nouveau le pays. Ils sont battus, à Coulé, par Nicolas Mavrocalon. Alexis Comnène les poursuit jusqu'au Danube, mais il est défait (1088) et se sauve à grand'peine à Bérée (Stara-Zagora). Il est momentanément délivré des Petchenègues par une invasion des Coumans qui les taillent en pièces pour avoir leur part du butin. Il traite avec eux à Andrinople (1089), mais les Petchenègues, débarrassés des Coumans, recommencent leurs incursions de Philippopoli à Cypséla, sans cesse harcelés par les troupes impériales. En 1090, ils surprennent un détachement byzantin à Chariopolis, mais l'empereur les bat à son tour au même endroit et à Tzouroulon (Tchorlou). Les barbares vont camper entre Bulgarophygum et Nice. L'empereur les attaque de nouveau à Rhusium, se fait battre par eux en janvier 1091 et les voit mettre le siège devant la capitale. La guerre dure jusqu'en avril et se termine par la soumission des Petchenègues, dont les prisonniers sont transportés en Macédoine. Trois ans après, les Coumans viennent inutilement assiéger l'empereur dans Anchialos. Ils n'arrivent pas non plus à prendre Andrinople, dont les habitants viennent de proclamer empereur un faux Diogène, ils se font écraser dans les défilés du Balkan (1094).

Administration byzantine. — L'empire byzantin avait tout d'abord conservé le système de divisions adopté en 284 par Dioclétien et continué par ses successeurs. L'empire tout entier était partagé en quatre grandes préfectures : des Gaules, d'Italie, d'Illyrie et d'Orient. Chacune d'elles comprenait un certain nombre de diocèses. Dans la préfecture d'Orient, il y avait entre autres le diocèse de Thrace, qui englobait tout le territoire primitivement appelé de ce nom, c'est-à-dire du Danube

à l'Égée. Ce diocèse se subdivisait en six provinces : l'Europe, capitale Héraclée; le Rhodope, capitale Trajanopolis; la Thrace, capitale Philippopoli; l'Hæmimont (Balkan), capitale Andrinople; la Mésie IIe ou Inférieure, capitale Marcianopolis, et la Scythie, capitale Tomi (Constantza). Cette division continua d'exister jusque sous les empereurs byzantins et servit de base à l'organisation des provinces ecclésiastiques. Il y eut toutefois un changement, quand l'empereur Constantin eut transformé Byzance en capitale de l'empire (325). Cette ville supplanta petit à petit Héraclée tant au point de vue civil qu'au point de vue ecclésiastique. A la mort de Théodose, nous retrouvons les mêmes divisions. L'Europe et la Thrace sont provinces consulaires; les quatre autres : Hæmimont, Rhodope, Mésie Inférieure et Scythie, ont à leur tête un præses.

Le système introduit par Dioclétien mettait le gouvernement des provinces entre les mains de fonctionnaires civils. Cette organisation amenant des conflits entre les autorités civiles et les autorités militaires, Justinien commença, pour certaines provinces, à réunir dans les mêmes mains les attributions civiles, militaires et financières. La Thrace fut gouvernée par un préteur, tandis que la Mésie et la Scythie étaient mises sous le contrôle d'un magistrat supérieur (1).

Constantin Pogonat introduisit l'organisation des Thèmes, dont le nom désignait à la fois la province et le corps de troupes qui l'occupaient. Les thèmes étaient gouvernés par des stratèges. Le premier qui apparaisse est celui de Thrace, vers 687. Il comprenait toute la Thrace antique, de la mer Égée au Danube. C'est à ses dépens que fut formé le thème de Macédoine, vers 800. Au IXe siècle, sous Basile Ier (867-886), le thème de Thrace commençait au grand mur d'Anastase et s'arrêtait à la Macédoine au Sud; à l'Ouest, il touchait aux Bulgares. Celui de Macédoine commençait également à la grande muraille et comprenait tout le sud de la Thrace jusqu'au Strymon. Son stratège résidait tantôt à Andrinople, tantôt à Philippopoli. Souvent, un seul stratège gouvernait les deux thèmes. Après la conquête de la Bulgarie par Basile II, un troisième thème apparaît, celui de l'Hæmimont, qui correspondait à peu près à la Bulgarie actuelle; celui de Macédoine comprenait la région comprise entre le Rhodope et l'Égée, la plaine de la Maritza et s'étendait à l'est d'Andrinople jusqu'à Rodosto; celui de Thrace ne comprenait que le reste de la presqu'île jusqu'à la grande muraille, c'est-à-dire ce que les anciens appelaient le Delta (2).

(1) J. MARQUARDT, *Organisation de l'Empire romain*. Paris, 1892, t. II, p. 197-202.
(2) A. VOGT, *Basile Ier, empereur de Byzance, et la civilisation byzantine à la fin du IXe siècle*. Paris, 1908, p. 175-176.

Population. — Il eût mieux valu pour les populations de la Thrace, comme pour celles des autres provinces européennes de l'empire byzantin, qu'elles eussent été conquises de bonne heure par les barbares, car elles n'auraient pas connu les incessantes invasions dont nous avons parlé. Elles auraient eu sans doute le sort de la Gaule, qui ne connut vraiment la tranquillité qu'après la conquête de Clovis. La longue résistance de l'empire faillit causer la perte des races de l'Europe orientale, qu'il était impuissant à garantir contre les barbares accourus à chaque instant des steppes de la Russie et qui dévastaient le pays. « C'est de la vitalité de la monarchie que moururent les sujets » (1).

Nous avons vu que la Thrace, par sa position sur le chemin de Constantinople, fut plus que toute autre province exposée aux ravages des barbares. Durant près de six siècles, les Goths, les Avares, les Slaves, les Bulgares, les Petchenègues, les Coumans, pour ne parler que des principaux, la ravagèrent à intervalles plus ou moins rapprochés, pillant tout sur leur passage, massacrant les habitants ou les emmenant en captivité. Comme la puissance de l'empire byzantin les empêchait de faire de la Thrace leur nouvelle patrie, elle devenait pour eux un véritable terrain de chasse. De plus, les populations avaient aussi à craindre les troupes byzantines, en majorité composées de barbares à la solde de l'empire et dont les excès égalaient parfois ceux des envahisseurs. Ce flux et ce reflux perpétuel de guerriers, pendant six siècles, amena petit à petit l'extermination des vieilles races indigènes.

Pour remédier à cette dépopulation, les empereurs byzantins recoururent, là comme dans les autres provinces, aux transplantations de peuples imitées des rois de Ninive et que l'Orient n'a pas cessé de pratiquer jusqu'à nos jours. Théodose avait déjà essayé de fixer les Goths dans la Thrace, mais le système asiatique des transplantations en masse ne fut pratiqué qu'au VIIe siècle. Justinien II s'y distingua tout particulièrement. C'est ainsi qu'en 687 il dispersa aux quatre coins de l'empire les Mardaïtes de Syrie. Il en établit notamment en Thrace, en Épire et dans le Péloponèse. Mais la plus fameuse transplantation accomplie par les Byzantins fut sans contredit celle des Manichéens de Théodosiopolis (Erzéroum) et de Mélitène. Tzimiscès, après avoir vaincu ces dangereux hérétiques, les transporta en Thrace, particulièrement autour de Philippopolis, où ils formèrent une colonie de 2 500 guerriers farouches, dont le nom seul inspirait la terreur (2).

(1) A. Rambaud, *l'Empire grec au* x^{e} *siècle*. Paris, 1870, p. 212.
(2) A. Rambaud, *op. cit.*, p. 213-218.

Ils se confondirent plus tard avec les Bogomiles et répandirent leurs erreurs jusqu'en France, où ils suscitèrent le mouvement albigeois. Villehardouin, qui eut affaire à eux, les appelle Popelicans. Ce sont les ancêtres des Pauliciens ou Pavlicans modernes convertis au catholicisme au XVIIe siècle, et qui habitent toujours la région de Philippopoli (1). Léon IV, en 778, après le siège de Germanicia, dirige sur la Thrace des populations entières d'Arméniens monophysites. D'autres Arméniens, attirés par l'esprit d'aventure ou par le commerce, vinrent renforcer ces colonies, qui étaient très florissantes encore au temps des Croisades. Ce sont des Arméniens qui viennent au-devant de Frédéric Barberousse en Thrace et surtout à Philippopoli. Par haine des Grecs, ils fournissent à l'empereur allemand des vivres et des guides.

Par contre, les Bulgares transplantent au delà du Danube, de 774 à 813, les Slaves de Macédoine et de Thrace; Kroum transporte les habitants grecs d'Andrinople, de Debeltos, d'Arcadiopolis (811-814); en 1205, Kaloïan, roi de Valachie et de Bulgarie, transplantera dans ses États la population de Serrès, de Philippopoli, d'Apri, de Rhaedesto; il essayera d'en faire autant pour celle d'Andrinople et de Didymoteikhos (2).

Cependant, la race qui ne tarde pas à dominer dans toute la presqu'île balkanique et jusqu'au fond du Péloponèse, c'est la race slave; mais, en Thrace, elle est fortement mélangée d'éléments bulgares. Constantin VII pouvait dire de la partie européenne de son empire, avec une exagération évidente toutefois, ce qu'il disait du Péloponèse, que tout le pays était devenu slave. De fait, en Thrace, les noms slaves supplantent les noms grecs. L'antique Hébros devient la Moravitza ou Maritza. Aux portes mêmes d'Andrinople, s'élève une ville slave, Tchermonianes; Tchirmen, toute la région comprise entre la Maritza et Bourgas, région que les Bulgares appellent la Zagorie, est complètement slavisée. Il en est de même des territoires compris entre le Rhodope et la mer.

En résumé, voici quelle était, au point de vue ethnographique, la situation de la Thrace à la fin du XIe siècle. Les anciennes races indigènes n'étaient plus guère représentées que par une minorité plus ou moins mélangée aux colons d'origine gothique, descendants de ceux qui s'étaient fixés dans le pays au lieu de suivre les armées d'Alaric, au Ve siècle, et de Théodoric, au VIe. Il existait de fortes colonies d'Arméniens, de Syriens, d'Anatoliens, de Mardaïtes, transplantés par les empereurs

(1) C. J. JIRETCHEK, *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876, p. 171-185.
(2) A. RAMBAUD, *op. cit.*, p. 217 en note.

pour défendre les marches de l'empire, sans compter les descendants des soldats impériaux qui appartenaient aux races les plus diverses. Le nord de la Thrace était incontestablement bulgare. L'élément slave s'était infiltré un peu partout et s'était plus ou moins mélangé à la race grecque le long des côtes. La Thrace offrait donc, plus encore que de nos jours, une véritable mosaïque de peuples juxtaposés et dont les rapports manquaient souvent de cordialité. Seule, la région voisine de Constantinople présentait une population plus homogène, plus grecque.

Provinces ecclésiastiques. — Le christianisme s'est répandu en Thrace probablement dès les temps apostoliques. Saint Paul n'a point traversé cette région au cours de ses voyages, mais on peut admettre que saint André s'y est arrêté en se rendant en Achaïe. Ce n'est pas une raison cependant pour attribuer à cet apôtre, comme le font les Grecs, la fondation de l'évêché de Constantinople ou même celui d'Héraclée (1). La religion nouvelle ne semble pas avoir fait de nombreux adeptes dans les premiers temps; du moins nous ne connaissons pas grand'-chose des chrétientés de Thrace. La reconnaissance officielle du christianisme par Constantin amena là comme ailleurs une plus rapide propagation. En dehors de Constantinople, cependant, son activité ne fut jamais bien grande en Thrace. Ce pays eut d'ailleurs plus que tout autre à souffrir des invasions barbares. Les divers peuples qui se précipitaient sur lui avec le secret espoir d'arriver jusqu'à Constantinople étaient tous des païens pour qui les trésors des églises devenaient un butin désigné d'avance et les ministres du culte des victimes ou des otages de choix. La dévastation fut telle à certaines époques que les empereurs durent envoyer des missionnaires pour restaurer le christianisme dans cette malheureuse contrée.

De bonne heure, il y eut en Thrace une hiérarchie organisée, puisqu'on trouve des évêques dès le IIe siècle, mais nous sommes assez mal renseignés sur le nombre exact des éparchies jusqu'au VIIe siècle. Nous pouvons du moins affirmer qu'en Thrace, comme dans le reste de l'empire, l'organisation ecclésiastique fut calquée sur l'organisation civile et subit les mêmes vicissitudes. A la tête de chaque province il y avait un métropolite qui commandait à un nombre variable d'évêques. Dans la suite, certains de ces derniers se rendirent indépendants et ne reconnurent plus que l'autorité du patriarche de Constantinople. Il

---

(1) S. Vailhé, « Constantinople », dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, col. 1315-1318.

y eut de multiples remaniements, dont nous allons indiquer les étapes principales.

La première liste complète que nous ayons est celle du pseudo-Epiphane de Chypre, qui date du milieu du VIIe siècle (1). D'après les renseignements qu'elle fournit, la Thrace se divisait comme suit au point de vue ecclésiastique.

1° Province d'Europe : Héraclée de Thrace (Érégli), métropole, Panion (Panidos, au sud de Rodosto), Callipolis (Gallipoli), Chersonnèse (?), Cœlé (Kilia au nord de Maïtos) et de Rhædestos (Rodosto), évêchés suffragants.

2° Province de Thrace : Philippoupolis (Philippopoli), métropole, Dioclétianoupolis (près de Philippopoli), Sébastoupolis (?) et Diospolis (Yamboli), évêchés suffragants.

Province du Rhodope : Trajanoupolis (Ouroumdjik), métropole, Anastasioupolis (nord-ouest de Maronia), Topiros (Tobour, près de la Mesta), évêchés suffragants.

Province d'Hæmimont : Adrianoupolis (Andrinople), métropole, Mésembria (Missenvria), Plotinoupolis (région d'Ouzoun-Keupru) et Tzoïda (Hafsa), évêchés suffragants.

Parmi les métropoles soumises à Constantinople, Héraclée occupe alors le 3e rang, Philippopoli le 28e, Trajanopolis le 29e et Andrinople le 31e.

De plus, il existe un certain nombre d'évêchés autocéphales, c'est-à-dire soumis directement au patriarche. Ce sont : Bizya (Vizé), Arcadioupolis (Lulé-Bourgas), Sélymbria (Silivri), Apros ou Apri (ouest d'Aïnardjik), Dryzipara ou Messène (Missini ou Karitchtren) dans la province d'Europe ; Berrhée (Stara-Zagora) et Nicopolis ou petite Nicée (Couléli) dans celle de Thrace ; Maronæa (Maronia), Maximianoupolis (Gumuldjina?), Anchialos (Anchialo), Cypséla (Ipsala) et Ænos (Enos) dans celle du Rhodope, Mésembria dans celle d'Hæmimont (2).

Soit : 4 métropoles, 15 évêchés suffragants et 12 ou 13 autocéphales.

Léon VI le Sage (886-912) établit une nouvelle liste qui diffère sensiblement de la première (3). Le nombre des métropoles n'a pas augmenté, mais Philippoupolis n'occupe plus que le 36e rang, Traja-

(1) H. Gelzer, « Ungedruckte und ungenügend veroffentliche Texte der Notitiæ episcopatuum », dans *Abhandl. der K. bayer. Akademie der Wissenschafften*, 1re classe, t. XXI, part. III. Munich, 1900, p. 531-549.

(2) Mésembria est comptée à la fois comme siège indépendant et comme suffragant d'Andrinople. Il y a là une anomalie qui vient probablement de ce que la liste du pseudo-Epiphane a été composée avec des documents différents.

(3) H. Gelzer, *op. cit.*, p. 549-567.

noupolis le 37e et Andrinople le 40e. Les évêchés autocéphales ont augmenté de quatre : Garella (Malgara?), Brysis (Pounar-Hissar). Dercos (même nom) et Carabyzia (Caraviza).

Voici quelle était alors la répartition des évêchés par province :

Suffragants d'Héraclée de Thrace : Théodoroupolis ou Euchania (?), Rhædestos, Panion, Hexamilion (Hexamili), Callipolis, Peristasis (même nom), Charioupolis (Haïrébolou), Chalcis (?), Daonion (entre Érégli et Silivri), Madyta ou Madytos (Maïtos), Pamphile (entre Dimotika et Rodosto), Medæa (Midia), Lyzique (?), Sergentza (Strandja), Métrai (Tchataldja), Tzourouloé (Tchorlou), Athyra (Beuyuk-Tchekmédjé).

Suffragants de Philippoupolis : Agathoniceia (?), Liotitza (Lititza, près d'Orta-Keuy), Scoutarion (Uskudar), Leucé (Lefké), Blepton (?), Dramitza (?), Joannitza (?), Constantia (Kutchendil), Belikia (?), Boucoubon (?).

Suffragants de Trajanoupolis : Didymoteikhos (Dimotika), Macri (même nom), Mosynôupolis (est de Gumuldjina), Anastasioupolis, Xanthia (Xanthi), Peritheorion (sud-ouest de Gumuldjina), Théodorion (?).

Suffragants d'Andrinople : Sozopolis (Sizopol), Agathopolis (Agtchébol), Debeltos (Develt, près de Bourgas), Trabizya (?), Carabon ou Caramon (?), Boucellon (?), Probata (Pravadia), Scopélos (Erikler), Brysis, Bougarophygon (Baba-Eski), Tzoïda.

Il y avait donc 4 métropoles, 16 évêchés autocéphales, 45 évêchés suffragants, soit 65 diocèses. Pour être complète, la liste des éparchies de Thrace doit renfermer quelques noms que l'on rencontre, soit dans la liste précédente, soit après Léon VI le Sage, comme Rhusium (Kéchan), Sabadia (?), siège uni plus tard à Aphrodisias, Aphrodisias (Kavak? au nord de Boulaïr), Myriophytos (même nom) et Ganos (*item*) dans la province d'Europe; Pori (sud-est de Xanti), dans celle de Rhodope. Nous aurions ainsi 78 noms différents de sièges épiscopaux dans les quatre provinces ecclésiastiques qui existaient dans la Thrace byzantine.

Commerce et industrie. — Nous avons fort peu de renseignements sur ces deux branches de l'activité humaine en Thrace sous les empereurs byzantins avant les Croisades. Nous savons du moins que Constantinople avait accaparé la plus grande partie du trafic maritime et qu'elle possédait les plus vastes entreprises industrielles. La province ne fabriquait que les objets qui lui étaient indispensables et n'exportait guère que des produits agricoles. Les ports d'Enos sur la mer Égée, de Callipolis, Rhædestos, Héraclée et Sélymbria sur la Propontide étaient cependant très actifs. Les navires des Italiens et des Syriens

y voisinaient avec ceux des Grecs. Sur le Pont-Euxin, ces derniers avaient de dangereux concurrents, car les Bulgares étaient entrés résolument dans la voie du progrès. Des ports d'Anchialos, Mésembria, Sozopolis et Debeltos qui leur appartenaient, leurs navires allaient décharger aux quais mêmes de Constantinople, à l'endroit qui leur avait été concédé sous le nom d' « entrepôts bulgares ». En 893, les Grecs ayant transporté ces dépôts à Thessalonique, pour faire disparaître une concurrence gênante, il s'ensuivit une guerre dans laquelle Byzance fut battue et obligée de rendre leurs droits aux Bulgares.

R. JANIN.

(A suivre.)

Bibliographie : CH. DIEHL, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*. Paris, 1901. — L. DRAPEYRON, *l'Empereur Héraclius et l'Empire byzantin*. Paris, 1869. — A. LOMBARD, *Constantin V, empereur des Romains*. Paris, 1902. — A. VOGT, *Basile Ier*. Paris, 1908. — G. SCHLUMBERGER, *Nicéphore Phocas*. Paris, 1890. — *L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle*. Paris, 1896-1905. — G. SONGEON, *Histoire de la Bulgarie*. Paris, 1913. — A. RAMBAUD, *l'Empire grec au Xe siècle*. Paris, 1870. — E. de MURALT, *Chronologie byzantine*. Bâle, 1871. — C. J. JIRETCHEK, *Geschichte der Bulgaren*. Prague, 1876.

Un réformateur laïque dans l'Église grecque

APOSTOLOS MAKRAKIS

(1831-1905) (1)

Oikonomos, Pharmakidès, Kaïris, Makrakis : un conservateur, un extrémiste, un hérétique, un réformateur, autant de noms qui évoquent des luttes historiques dans le giron de l'Église de Grèce, au lendemain de l'indépendance. Oikonomos ne veut pas entendre parler d'Église grecque autocéphale, Pharmakidès, au contraire, ne rêve que cela; et lorsque Kaïris a fini d'établir la nouvelle religion, la *théosébie*, le *théosébisme* (2), voici Makrakis qui prend les armes contre les institutions ecclésiastiques et civiles. En 1850, le patriarche œcuménique appose sa signature au *Tomos* qui reconnaît l'autocéphalie de l'Église de Grèce, mais cet acte qui consacre des ambitions nationales, n'ouvre pas, hélas! l'ère des réformes nécessaires et réelles; on peut même dire que l'on est tombé de Charybde en Scylla, car on n'a évité l'œil, après tout peu gênant, du Phanar, que pour tomber entre les mains d'un gouvernement qui tient à s'occuper de tout, même de choses d'Église. Pasteurs et troupeau gravitent autour de l'État, qui cherche d'abord ses intérêts et, par manière de distraction, le royaume de Dieu.

Enfin, Apostolos Makrakis vint. Nature riche, intelligence vive, trop souvent paralysée par les débordements d'une imagination excentrique, esprit à la fois délié et entier jusqu'à l'étroitesse, aussi prompt à changer de tactique que tenace à suivre la voix des principes une fois établis,

(1) Les éléments de cet article sont empruntés à un travail publié par D.-S. Balanos dans les colonnes du *Grégoire Palamas*, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, revue ecclésiastique de Salonique (22 février 1920); p. 65-112, puis tiré à part en une brochure de 52 pages (Salonique, imprimerie J. Kouménou, 1920), sous ce titre : Ὁ Ἀπόστολος Μακράκης (1831-1905). Nous avons consulté quelques-uns des principaux ouvrages de Makrakis, en particulier son *Apologie*. Enfin, pour nous renseigner sur l'Eglise de Grèce, nous avons utilisé le premier volume du récent ouvrage composé par l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (= *Histoire de l'Eglise de Grèce*), Athènes, 1920.

(2) Sur Kaïris (1784-1853), voir les documents officiels publiés par Mgr Louis Petit dans la continuation de Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. XL (Paris, H. Welter, 1909,) col. 313-338, sous ce titre : *Synodi Athenienses et Constantinopolitanæ in causa Theophili Caïris celebratæ* (1839-1841). On trouvera d'ailleurs dans ce même volume toutes les pièces officielles concernant l'érection de l'Eglise du royaume hellénique en autocéphalie indépendante.

peu hospitalier pour les idées d'autrui, incapable de maintenir l'équilibre dans ses conceptions aussi bien que dans ses sentiments, travailleur infatigable, comptant trop sur ses ressources, sur sa facilité de parole et presque pas sur le talent d'autrui, d'une originalité renversant tout sur son passage, s'en prenant tour à tour à l'Église, au gouvernement, sans négliger les professeurs de l'Université, très religieux et très ferme dans sa foi, Makrakis ne vit que pour la lutte, sa vie est une mer sans cesse agitée par la tempête; n'est-ce pas lui qui déclare dans l'article-programme de son journal *la Paix :* « Nous voulons la paix. Or, la paix suppose la guerre. Donc, fourbissons nos armes! » Introduire la religion dans tous les rouages de la société, tel est son idéal : il est prêt à lui sacrifier son talent, ses forces et même ses semblables. A ce point de vue, les exagérations mises hors de cause, Makrakis est une personnalité religieuse qui mérite l'attention et éveille la sympathie, il passait pour avoir trop de religion en tant que laïque, lui qui se piquait d'être plus orthodoxe que le Saint Synode; et, s'il avait généralement raison dans ses idées religieuses, on regrette chez lui un manque de mesure et de douceur. Comme d'autre part il excelle à colorer sa véhémence de mots piquants jusqu'à la grossièreté, il ne manque pas de s'attirer les foudres ecclésiastiques. A entendre certaines épithètes, on pense à Luther, et pourtant Makrakis est à mille lieues des tendances et de l'esprit du réformateur allemand.

Originaire de Siphnos, île des Cyclades, né en 1831, Apostolos Makrakis achève ses études et s'embarque, comme tant d'autres de ses compatriotes, pour Constantinople. Cependant plus favorisé que les émigrants ordinaires, il ne saurait terminer son voyage sans avoir été l'objet d'une vision d'en haut : la Mère de Dieu lui apparaît, entourée d'anges et tenant son Fils entre les bras; elle s'approche du jeune voyageur et fait tomber sur lui une rosée spirituelle. Pour comble de bonheur, le premier homme qu'il rencontre en débarquant devient son ami et son protecteur; vivement frappé de son amour pour les lettres, cet ami n'a rien de plus pressé que de le faire asseoir sur les bancs de la grande école hellène; Makrakis est dans son élément. Sa vie intellectuelle et religieuse se nourrit et se développe dans le commerce assidu des auteurs inspirés. Au contact de ces pensées d'un monde supérieur, ses yeux s'ouvrent sur ses faiblesses personnelles et sur la corruption de la société qui l'entoure. Il fait plus. A force de fréquenter Moïse et Samuel, il finit par se croire investi d'une mission sociale auprès de ses frères de race. Le monde grec vit dans l'attente d'un réformateur, destiné à repétrir les idées nationales, politiques et religieuses :

Makrakis a de l'étoffe. Aussi bien, pour se préparer à remplir cette mission sublime entre toutes, se consacre-t-il tout entier aux austérités d'une vie pénitente, où se succèdent tour à tour les pieuses lectures, les œuvres de charité, les jeûnes prolongés et même — ce qui est une vraie rareté dans l'Église grecque orthodoxe — la communion fréquente.

Il est donc entendu, du moins pour lui-même, que Makrakis est appelé à délivrer ses compatriotes de la servitude du péché et du vice ; il ne tardera pas à ajouter : et de la tyrannie politique. Doué d'un optimisme non encore défraîchi par les revers, Makrakis continue donc l'amélioration de sa vie intérieure, entreprend en esprit la réforme de l'Église et pense déjà à un renouveau pour le compte de l'État grec. Dès lors, plans et projets effleurent son esprit avec la rapide fluidité du film sur l'écran, et leur inconsistance n'a d'égale que leur excentricité. Un beau jour, l'évêque de Méthymne fait de lui son secrétaire ; malheureusement, la besogne n'est pas suffisante pour occuper cette imagination toujours en travail, aussi notre secrétaire ne tarde-t-il pas à débarquer de nouveau à Constantinople. Cette fois, il espère frapper un grand coup : c'est la fin de l'Islam, à condition cependant que le grand Turc consente à faire passer le Coran par l'épreuve du feu de concurrence avec l'Évangile ! S'il est probable que Makrakis n'avait jamais entendu parler du dessein analogue conçu jadis par le patriarche d'Assise, il est certain qu'il eut la bonne fortune de rencontrer son ancien protecteur, homme positif et réaliste. Quelques bonnes paroles, et le projet s'évanouit pour donner place à une nouvelle tactique : la persuasion par la science.

Loin d'entamer son courage, ce premier échec est une leçon : à l'exemple de Moïse — car il continue toujours à puiser ses inspirations dans les livres sacrés — Makrakis se résigne à attendre son heure, et il se console en pensant au voyant du Sinaï qui, lui aussi, débuta par des insuccès. Mais attendre son heure ne veut pas dire avoir les bras croisés et la bouche fermée. Il faut préparer les âmes aux grandes réformes ; aussi s'improvise-t-il professeur, et professeur d'un genre à part. Fidèle à ses principes, tous les dimanches il explique l'Évangile et le Psautier à son jeune auditoire, et les élèves sont tenus d'apprendre par cœur des passages entiers du texte sacré ; les autres jours, il consacre une heure de la soirée à l'enseignement de l'histoire sainte. Il voit dans le banquet eucharistique la source des forces et des inspirations chrétiennes ; aussi invite-t-il tous ses élèves à s'en approcher au moins une fois par mois. Le curé prend peur et court chez

le patriarche; Makrakis entre après lui, mais il ne peut rien obtenir d'un homme à qui « le mot lui-même de justice est inconnu ». L'original professeur n'enregistre que blâmes et vitupérations, ne va-t-on pas jusqu'à le traiter de fou « modernisant »! Tout en bénissant la main qui le frappe, Makrakis, électrisé par son indignation, se dresse sur une stalle de l'église paroissiale pour faire appel à la justice populaire. Mais les braves fidèles n'y entendent rien, et leur bon sens de gens pratiques trouve que l'orateur abuse en fait de religion; est-ce pour faire des moines qu'on lui confie des futurs commerçants?

Il n'en faut pas davantage pour le faire changer de tactique (1).

Makrakis saisit un nouvel instrument, la plume; il s'adresse à des auditeurs nouveaux, les ignorants. Cette orientation de son activité nous vaut le meilleur de ses ouvrages intitulé la *Découverte du trésor caché* (2). Le trésor caché, c'est la parole divine. L'ouvrage est conduit en dehors de toute passion; imprégné d'un sentiment religieux très vif, il porte la marque d'une imagination assez puissante et parfois dénuée de mesure. Quant aux leçons contenues dans ce livre, elles provoquent le sourire des esprits forts, tout en laissant intacte l'indifférence populaire. D'autre part, ce nouvel échec donne à Makrakis assez de ressort pour que de la tribune de la presse il se lance dans la chaire de prédication. Dans l'espoir de rencontrer un auditoire mieux disposé à l'entendre, il quitte Constantinople pour Athènes (1860). Mais là aussi, selon son habitude, Makrakis n'enregistre qu'indifférence et prohibitions; le prédicateur est contraint de revenir à son point de départ et à ses anciennes occupations. A Constantinople, tout en se livrant à l'enseignement, il publie un nouvel écrit de couleur essentiellement apocalyptique, *la Cité de Sion* (3). Le bonheur de l'individu, aussi bien que celui de la société, dépend de l'observation des préceptes du christianisme. Dans la première partie, on est en marche vers Sion, la ville du Roi parfait; dans la seconde, on est initié aux conditions d'inscription comme citoyen de Sion; et dans la troisième, on com-

(1) Les parents de ses élèves disaient dans leur simplicité : « Trop de religion n'est point l'affaire de nos gars. Τὰ πολλὰ θρησκευτικὰ εἶναι δι' αὐτοὺς ἀκατάλληλα. » (Revue *Grégorios Palamas, loc. cit.*, p. 69, tiré à part, p. 9.) Makrakis répondait par des reproches à l'adresse de ses chefs religieux, « ces frelons qui, pour avoir revêtu le manteau épiscopal et ceint la mitre, se croient autorisés à dominer l'Eglise d'une façon hautaine, etc. » (*Apologie*, p. 297. *Palamas*, p. 69.)

(2) Ἀποκάλυψις τοῦ θησαυροῦ τοῦ κεκρυμμένου. Constantinople, 1858; 2e édition, Athènes, 1883, 47 pages.

(3) Η Πόλις Σιὼν ἢ ἡ ἐπὶ πέτρας οἰκοδομηθεῖσα Ἐκκλησία ἤτοι ἡ ἀνθρωπίνη κοινωνία ἐν Χριστῷ. Constantinople, 1860. (= *La cité de Sion, ou l'Eglise bâtie sur la pierre, ou la société humaine dans le Christ.*)

mence à prendre conscience de son bonheur en opposant les charmes de Sion aux turpitudes de Babylone.

Ces pages marquent une nouvelle étape dans l'évolution du sentiment religieux de Makrakis; si l'utopie n'en est pas absente, le fanatisme perce à chaque ligne, et si, d'autre part, l'idée de la théocratie n'y est pas nettement exprimée, on pourrait dire qu'elle couve sous la cendre. Ajoutez à cela que l'auteur ne craint pas de prendre des airs de prophète, ce ne sont que prédictions sur le triomphe assuré et prochain de la vérité, que périodes vêtues à l'antique, chevelure au vent, qui défilent en faisant retentir les âpres indignations d'un cœur gorgé de fiel. Trop de bruit, en réalité, pour les faibles échos qu'il éveille chez un petit nombre de bonnes âmes. C'est que Makrakis est un apôtre farouche qui étourdit sans édifier. En revanche, c'est un esprit que le plus mince succès éperonne. Aussi reprend-il aussitôt la plume pour offrir à ses lecteurs une solution nette du grave problème de la destinée humaine. C'est un opuscule de trente pages chargé d'arguments philosophiques et couronné par la conclusion théologique que tout dans l'homme aspire à sa divinisation, à l'amitié avec Dieu. Makrakis continue à lancer des brochures aux titres démesurés, tel celui-ci : *Bouclier de l'Église orientale orthodoxe contre les attaques du Papisme ou Miroir des deux Églises proposé sous forme d'une allégorie, basée sur la vie des deux fils d'Isaac, Ésaü et Jacob : Jacob est la figure de la nouvelle Rome et Ésaü celle de l'ancienne Rome.* Certes, aurait conclu Photius : « βιβλίον μᾶλλον ἢ ἐπιγραφὴ βιβλίου, voilà un titre qui vaut un livre. » Outre la longueur du titre, on constate combien est funeste à la vérité une imagination orientale au service d'idées fausses. Rébecca, c'est Jérusalem, la mère de toutes les Églises; ses deux fils, Ésaü et Jacob, vivent en très bons termes; ce sont les temps qui ont précédé le schisme. Malheureusement, Ésaü avait un faible pour les lentilles. De même, l'ancienne Rome, trop attachée aux biens de la terre, perd sa primauté qui passe à la Rome nouvelle, à Jacob. L'auteur s'exprime avec un sérieux si déconcertant, il se bat les flancs avec une vigueur si convaincue, qu'il finit par provoquer le sourire, un sourire de pitié.

Quand on assène des coups pareils au papisme, on éprouve le besoin de se faire entendre sur un théâtre plus vaste. Makrakis va s'installer à Paris (1862-1864), où il ne craint pas de se mesurer avec les néo-Cartésiens. De retour à Constantinople, il continue d'écrire et de faire classe. Deux nouveaux traités marquent l'année 1864. Le premier est un mémoire sur la nature de l'Église du Christ et sur la vie chrétienne :

l'auteur, fidèle à sa tactique de polémiste, s'en prend aux Églises qui se prétendent chrétiennes. Le second est une diatribe sur l'œuvre nationale par excellence.

En 1866, Makrakis s'établit définitivement à Athènes. Othon n'est plus sur le trône, aussi pleine liberté est donnée à notre apôtre. Établi à 10 kilomètres, dans le couvent de Késariani, il se rend à dos d'âne à la capitale, pour y donner des conférences. La salle de conférences, c'est la place de la Concorde; le sujet, la manière de parachever aussi vite que bien l'œuvre de libération inaugurée en 1821. Au courant des dispositions de son auditoire, l'orateur débute par un coup de trompette dont voici les notes aiguës : « Aujourd'hui, la parole vient frapper les oreilles des épigones de 1821 et, pareille au son de la trompette, éveiller les enfants des héros de l'indépendance, ces enfants qui dorment le sommeil déshonorant de l'inertie.

Σήμερον ὁ λόγος ἔρχεται νὰ κρούσῃ τὰς ἀκοὰς τῶν ἐπιγόνων τοῦ 21 καὶ ὡς φωνὴ σάλπιγγος ἠχητικῶς νὰ ἐγείρῃ τὰ τέκνα τῶν ἡρώων ἐκείνων καθεύδοντα ὡς μὴ ὤφελε τὸν ἄτιμον τῆς ἀπραξίας ὕπνον (1).

Il ne tarde pas également à avoir son journal, *la Justice*, où, avec sa verve coutumière, il émet ses opinions à lui sur la religion, la politique, la société, les livres publiés, etc. Makrakis a l'œil à tout. Aussi bien ne manque-t-il pas de s'apercevoir des progrès de la Franc-Maçonnerie et de diriger une de ses batteries du côté des Loges. Ses coups portent, témoin une lettre d'un authentique franc-maçon qui le menace de mort s'il ne se tait pas. Makrakis n'est pas homme à se laisser intimider. Il répond par un discours vibrant où il déclare qu'il est impossible d'être à la fois chrétien et franc-maçon, grec et franc-maçon. La Franc-Maçonnerie une fois démasquée, Makrakis se tourne du côté des gouvernants. Il attaque, il critique, il blâme et il va si loin qu'il finit par se faire ouvrir les portes de la prison. L'air déprimant du cachot ne déteint pas sur ses dispositions, sa main devient impatiente, le jour de son élargissement arrive et la plume vole, c'est l'apparition de *Logos*, frère puîné de la *Justice* (1868). Le *Logos* est un fils qui promet; n'ouvre-t-il pas les yeux à la lumière sous les bénédictions et les vœux du Saint Synode qui, gagné par les belles promesses de Makrakis, délivre au nouveau-né des patentes très gracieuses? Mais, ô ingratitude! Cet âge est sans pitié! Le Saint Synode en fait la dure expérience. Makrakis, l'incorruptible Makrakis est très franc, même très crâne vis-à-vis de ses bienfaiteurs. L'Église est rongée par la simonie, le

(1) *Palamas, loc. cit.*, p. 74; tiré à part, p. 14.

polémiste découvre la plaie et y enfonce son stylet, les intéressés poussent des cris. A ses yeux, l'éducation du peuple grec est imbue des principes du positivisme et de l'athéisme, importés de l'Occident; quant à l'Université, on a tort de l'appeler un foyer de lumière, puisque, en réalité, elle n'est qu'une ouvrière de ténèbres, « Πανεπιστήμιον Πανσκοτιστήριον ». Un des professeurs universitaires spécialement pris à partie se risque à demander des éclaircissements sur l'opinion de Makrakis faisant de la divinité du Christ le complément de son humanité. L'intéressé répond en dénonçant Vimbos, le professeur universitaire, auprès du Saint Synode comme hérétique, blasphémateur et hétérodidascale. Un ami de Vimbos prend sa défense. Makrakis fond sur cet avocat, dont le plaidoyer provoque la brochure intitulée *Réfutation raisonnée d'une réfutation cuirassée:* « réfutation cuirassée publiée par un auteur inconnu dans le but de défendre Vimbos, accusé, sans avoir pu se défendre, d'hétérodidascalie, d'hérésie et de blasphème ». Verbiage et passion : tel est le mérite de cet opuscule.

Le *Logos* est une tribune d'où Makrakis lance ses idées sur tout et sur tous. C'est ainsi qu'en 1871 il propose un nouveau commentaire du fameux passage de la Genèse (III, 19) : *terra es et in terram ibis*. D'après lui, l'homme est composé de trois éléments : le corps, l'âme sensible et l'âme spirituelle. Ses nombreux ennemis, qui n'avaient pas lu l'écrit de Makrakis édité à Paris et présentant la même opinion, ont soin de relever cette erreur avec une âpreté toute particulière. La polémique suscitée est si retentissante, Makrakis garde si peu de mesure, ses ennemis mènent si grand bruit autour de cette question, que le Saint Synode se voit forcé de révoquer son encyclique d'il y a trois ans, sous prétexte que le journal s'est écarté du droit chemin. Or, il n'en est rien, le *Logos* garde sa première physionomie. La raison est ailleurs : Vimbos est membre du Saint Synode, et Vimbos n'oublie pas. Pour comble de malheur, Makrakis tombe malade. Ses amis lui conseillent un remède extraordinaire : appliquer sur la jambe les intestins d'un renard. Rien n'y fait. Le médecin n'est point appelé, Makrakis compte sur une guérison miraculeuse : c'est un de ses amis qui le lui prédit, ainsi que le jour du miracle. Mais le prophète n'entendait donner qu'une parole de consolation, et le malade se résigne à se faire amputer la jambe gauche. L'épreuve est terrible; Makrakis se contente de répondre : « Hélas! Dieu a voulu nous confondre! »

C'est sur son lit de souffrance qu'il rédige son *Apologie*, où il défend la composition trichotomique de l'homme. Cette question, dit-il, n'est pas du domaine de la foi, elle ressortit à la science, et les Pères qui

ont défendu la dichotomie ont simplement fait erreur. Si la lecture de l'*Apologie* n'est pas aisée, les arguments développés sont très peu convaincants. L'Écriture Sainte est employée à tort et à travers, et l'imagination du polémiste prend ses ébats d'acrobate avec une aisance déconcertante. On admire sans être convaincu, on tourne les pages, on commence un paragraphe et l'on n'a pas envie d'achever; paradoxes, lieux communs, éloquence creuse, intelligence noyée par l'imagination, voilà qui ne peut guère avoir le mérite d'arrêter l'attention du lecteur.

Bientôt au *Logos* succède la *Paix* (1874), journal des principes chrétiens, où il commence par déclarer que la paix ne va point sans la guerre. Il tint parole. Un scandale de corruption surgit. Des évêques viennent d'acheter leur siège en versant de fortes sommes dans la bourse de quelques ministres. Makrakis l'apprend. Aussitôt, protestations et indignations coulent de sa plume. Les tribunaux civils condamnent les simoniaques, le Saint Synode les désapprouve en les déclarant suspens pour trois ans. Makrakis y voit un excès de condescendance, déguisement d'un faible pour la simonie; aussi se met-il de nouveau à rudoyer Saint Synode et métropolite. En 1876, la *Paix* cède de nouveau la place au *Logos*. Le polémiste en est à ce moment à gémir sur les périls de la jeunesse grecque, livrée, pieds et poings liés, à tous les docteurs de nouvelles doctrines, et spécialement à Koraïs. Une réaction est nécessaire, il faut à la hâte élever une digue pour arrêter la vague d'athéisme qui menace de submerger toutes les consciences religieuses. Makrakis se met à l'œuvre, et aussitôt une nouvelle école s'ouvre, où l'on apprend la saine philosophie avec les principes d'une éducation chrétienne. C'est lui-même qui en rédige le règlement, et il est tellement convaincu de la supériorité de son œuvre qu'il va jusqu'à noircir le prochain pour pouvoir briller davantage. « Comparer l'Université d'Athènes à l'école de Makrakis, c'est comparer les ténèbres à la lumière, le mensonge à la vérité, la folie et l'erreur à la sagesse et à la science, le venin du serpent à l'eau de la vie, etc. L'air vicié qui s'échappe de l'Université répand le marasme sur toute la nation. »

La nouvelle œuvre, cependant, méritait des éloges et une existence beaucoup plus calme, surtout beaucoup plus longue que celle qu'elle a eue en réalité. Ce que Makrakis construit d'une main, il le renverse de l'autre; ou plutôt, les gestes du personnage manquent d'ensemble et de suite. Ses ennemis — il en a tous les jours de nouveaux — ressuscitent la vieille querelle de la trichotomie. Makrakis réédite ses anciennes récriminations contre la hiérarchie orthodoxe, car cette

fois-ci c'est un simoniaque qui le prend à partie. Le Saint Synode s'émeut plus que de coutume et lance une encyclique contre Makrakis et son école (1878). Il y est question d'une secte égarée dans ses doctrines et vigoureuse dans son action. Ses adeptes sont atteints de la folie des réformes radicales, ils rappellent les Valentiniens, les Tatianistes et les Apollinaristes. Ils enseignent que l'homme est composé de trois éléments, le corps, l'âme matérielle et l'âme spirituelle; ils abrègent la liturgie de la Messe, ils communient tous les dimanches après s'être confessés en public les uns aux autres; on voit même chez eux des femmes s'installer au tribunal de la pénitence. Du même coup, les ressorts du ministère des Cultes se déclenchent, l'école de Makrakis est fermée, ainsi que sa chapelle, les prêtres sont arrêtés et les professeurs molestés par les policiers, tandis qu'internes et externes sont gracieusement mis à la porte. Makrakis est vaincu, mais non complètement désarmé, il lui reste la plume. Il n'épargne dans son courroux ni les hiérarques, « ces simoniaques stigmatisés », ni le premier ministre, « ce tyran, ce chef de bandits », ni l'encyclique synodique, « cet écrit des ténèbres, œuvre de gens hors la loi et simoniaques ». On l'accuse d'avoir abrégé la Messe : il n'a fait que supprimer du *Memento* le nom du métropolite, d'un homme qui ne respecte point les saints canons. Quant aux autres accusations, elles n'ont pas un fondement plus solide : ainsi. pas d'absolution donnée par des laïques, encore moins par des femmes, aucun jeûne non plus durant les trois jours qui précèdent la sainte communion, car il ne faudrait pas s'imaginer que les apôtres aient astreint les chrétiens au jeûne perpétuel. Makrakis, cependant, observe le Carême, non parce qu'il y est obligé, mais afin d'édifier les faibles qui ont besoin de l'usage des austérités corporelles pour parvenir à l'intelligence de la vérité; quant à lui, il est arrivé à ce degré de sainteté où le chrétien adore Dieu en esprit et en vérité. Quoi qu'il en soit, toutes ces apologies ne lui épargnent pas la condamnation émanée du tribunal civil pour avoir sans autorisation ouvert une école et opposé de la résistance à la force publique. Makrakis porte donc les fers; ses amis en font un martyr de la vérité, leur lyre chante ses exploits et son héroïsme. Élargi, il renouvelle ses attaques, pour échouer à nouveau en prison (1879). Il en est exaspéré, il écume de colère, mais sa bile trouve vite un exutoire, il s'en prend au métropolite Procopios et au Saint Synode. Nouveau séjour en prison, mais point d'amendement.

Makrakis a quarante-huit ans, il se sent encore de taille à agir et à lutter. On n'a pas voulu de lui comme chef de la réforme religieuse,

tant pis! il va se transformer en chef de l'opposition politique, c'est-à-dire de cette partie du royaume qui demeure fidèle à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Voici les élections, et Makrakis est dans les fers (1879), il n'hésite pas à poser sa candidature; mais, inconséquence du sort, il ne fait qu'essuyer un échec. Libre enfin de ses mouvements, il fonde le *Syllogue panhellénique politique*, auquel il donne le nom de Constantin le Grand et le double but du règne de Dieu sur terre et de la reconquête de Constantinople. Inutile de rappeler de nouvelles condamnations. Ses partisans, d'ailleurs, ne cessent de l'exalter; moins il est respecté par l'épreuve, plus ses amis l'entourent de vénération, le couvrent d'éloges et de lauriers. Leur admiration s'est cristallisée dans une épopée, *la Makrakias*, un dithyrambe en l'honneur du courageux professeur.

De nouveau Makrakis respire le grand air, mais c'est pour recevoir les traits de ses ennemis. Il s'agit encore de la fameuse question du composé humain. Cette fois, l'un et l'autre camp semblent animés du désir d'en finir. Les uns et les autres avouent ingénument qu'ils sont allés trop loin dans un débat digne d'être comparé aux plus fameuses logomachies de l'histoire; Makrakis confesse avoir lutté pour « des riens », tandis que son principal adversaire déclare ne plus vouloir se battre pour « l'ombre d'un âne ». A notre avis, il y avait plus que cela : ces aveux, qui étonnent, prouvent un excès de fatigue chez les deux adversaires. Makrakis ne croit pas à la spiritualité de l'âme humaine, ou plutôt il lui reconnaît une spiritualité empruntée, c'est la grâce qui nous rend immatériels. C'est que, à force d'exalter la supériorité de la grâce surnaturelle, Makrakis en est arrivé à tronquer la nature humaine.

Jusqu'ici, Makrakis n'a rien perdu de sa force de production, encore moins de sa manie de touche-à-tout. Il se croit doué en tout et pour tout : politique, question religieuse, Écriture Sainte; il s'oppose au mouvement féministe ainsi qu'à l'inauguration des jeux olympiques; il a une jambe en moins, et cependant il se fait transporter à Constantinople et même à Odessa. C'est vers cette époque qu'il fait paraître son commentaire sur le Nouveau Testament, œuvre unique en son genre, du moins au XIXe siècle et en pays grec. De l'Écriture Sainte il passe dans le domaine de la philosophie par son ouvrage *Philosophie et systèmes philosophiques*, en quatre volumes. Naturellement, il présente son système comme supérieur à tout ce qui a été fait jusqu'ici en cette matière et professe un dédain remarquable pour tous ses prédécesseurs. Le premier principe de la saine philosophie est de reconnaître

notre ignorance et de se convaincre que l'on ne doit se lancer vers l'inconnu que par le tremplin du connu. Voilà qui est vieux comme le monde, et pourtant Makrakis persiste à croire qu'il vient d'apprendre du nouveau à ses contemporains. Comme philosophe, il se rattache à l'école éclectique, et sa métaphysique est à base psychologique, c'est-à-dire subjective. Dans sa critique des systèmes philosophiques, il fait preuve d'une ignorance impardonnable. Quand on a conscience d'ignorer, on devrait au moins avoir le courage de ne pas publier des critiques injustifiables. En 1901, le voici de nouveau en train de manipuler des principes politiques. C'est alors qu'il fonde son école de haute politique à laquelle, il donne le nom de « Platon ». Selon son habitude, Makrakis s'acharne à démolir le passé pour mettre à la place ses idées et ses imaginations.

Le *Logos*, sa tribune quotidienne, vit encore; mais Makrakis s'achemine rapidement vers la tombe. Le matin du 24 décembre 1905, il trace les dernières lignes de son dernier article. Vers midi, il se sent assez malade pour s'aliter. Il prie et fait prier autour de lui. Sa nièce lui insinue qu'après sa guérison ils iront ensemble prendre du repos à la campagne. « Du repos, réplique le moribond, on ne se repose que là-haut! » Ce fut sa dernière parole. Il avait soixante-quatorze ans (24 décembre 1905).

Comme penseur, Makrakis se présente à nous, tel un chaos où se rencontrent des éclairs; il est inégal et utopiste au dernier degré. Il nous touche davantage comme personnalité religieuse. On peut dire que les principes de la foi furent, d'une façon générale, la lumière de ses gestes et de ses paroles, et que si cette foi avait été animée d'une charité plus douce et plus patiente, son œuvre aurait peut-être été plus apostolique, plus durable, plus utile à ses contemporains. Il lui manque la véritable intelligence, non des maux de son temps, mais de leurs remèdes spécifiques. Démolir pour démolir, et ne tenir compte ni du passé ni des idées d'autrui, c'est servir plutôt l'orgueil que la charité, laquelle doit être, comme on sait, l'âme de toute œuvre chrétienne. Makrakis aurait dû s'inspirer davantage de l'hymne à la charité, jaillie de l'âme de saint Paul; sans la charité, on peut tout faire, sauf les œuvres de Dieu.

Ajoutons que la triste situation d'impuissance et d'inertie où gémit l'Église grecque ne lui permet guère d'utiliser pour le bien des hommes comme Makrakis. Le biographe orthodoxe, M. Balanos, en fait lui-même la remarque en ces termes :

« Aux excès de Makrakis a peut-être contribué le fait qu'aucun

effort n'a été entrepris par les dirigeants de l'Église pour exploiter ses riches ressources physiques et morales, pour l'utiliser dans le sein même de l'Église, en canalisant habilement ses défauts. Au contraire, toujours rebuté, provoqué, irrité, il fut aigri et en vint aux extrêmes. C'est là une chose vraiment regrettable : car l'Église, par une action adroite, eût peut-être gagné en la personne de Makrakis un facteur précieux et dévoué, un excellent serviteur de sa cause. Mais le plus grand malheur pour Makrakis a été qu'il n'est point venu à son époque : s'il avait vécu en d'autres siècles, son hyperreligiosité et son inébranlable foi se seraient imposées beaucoup plus dans la société. Et, à ce point de vue, Makrakis aurait pu reprendre pour son propre compte le vers du poète français Alfred de Musset : « Je suis venu trop tard dans un monde trop vieux. » (1)

Le lecteur catholique de ces pages n'aura point de peine à voir, dans l'expression de pareils regrets, le sentiment d'impuissance où se débattent les Églises séparées et qui devrait provoquer dans les âmes droites la sainte nostalgie de l'unité.

V. Grégoire.

---

(1) Balanos, *op. cit.*, p. 52 du tiré à part.

L'AFFAIRE DE L'HÉNOTIQUE

ou le premier schisme byzantin au V[e] siècle

IV. LA RÉCONCILIATION AVEC ROME (519)

L'empire se trouvait dans la plus grande confusion, lorsque le basileus Anastase mourut (juillet 518), précédé d'ailleurs dans la tombe par les patriarches hérétiques Jean II Nikaiotès d'Alexandrie et Timothée de Constantinople (1).

Grâce à l'action persistante de Rome, la fermeté du peuple avait, en dépit des troubles et des schismes, conservé la foi catholique à Constantinople. C'est ce qui permit au nouvel empereur, Justin I[er], d'amener bientôt un complet revirement. Déjà, lors de l'ordination du patriarche Jean II (17 avril 518), les fidèles de Byzance avaient exprimé bien haut le désir d'un entier rétablissement de l'orthodoxie (2). Lorsque, peu de temps après, Justin I[er], ardent catholique (3), parut pour la première fois à la grande église, le peuple réclama à grands cris la cessation du schisme, la destitution de Sévère d'Antioche et le rétablissement du concile de Chalcédoine. Le nouveau patriarche dut proclamer séance tenante cette destitution et ce rétablissement. Le lecteur aura plaisir à voir reproduire ici le récit de cette scène significative.

Le dimanche 15 juillet, à l'εἴσοδος (= *introït,* entrée) de la Messe, au moment où le patriarche Jean se trouvait avec le clergé devant l'ambon, on entendit du milieu du peuple des voix qui criaient : « Longues années au patriarche ! Longues années à l'empereur ! Longues années à l'impératrice ! Pourquoi restons-nous sans communion ? Pourquoi, depuis tant d'années, n'avons-nous pas communié ? Nous voulons communier de votre main. Persuadez votre peuple. Depuis plusieurs années nous voulons communier. Que craignez-vous ? Vous êtes orthodoxe ! digne de la Trinité ! Chassez Sévère le manichéen ! Celui qui ne parle pas est manichéen ! La foi orthodoxe triomphe. Proclamez le concile de Chalcédoine ! Qui craignez-vous ? L'empereur est orthodoxe. La foi de

(1) Théophane, *Chronogr.*, an. 509, *P. G.*, t. CVIII, col. 377-380 ; Nicéphore de Constantinople, *Chron.*, édition de Bonn, p. 775, 780.

(2) Théophane, an. 510, col. 381 b ; Cuper, *Series patriarcharum Constantinopolitanorum*, n. 298, dans *Acta Sanctorum*, augusti t. I, p. 56.

(3) Théophane, *loc. cit.* ; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXI, col. 693 a ; Ephrem le Moine, *Chron.*, *P. G.*, t. CXLIII, v. 1117 seq.

l'empereur est victorieuse. Longues années au nouveau Constantin! Longues années à la nouvelle Hélène! Ou sortez ou proclamez le concile de Chalcédoine... »

Ces acclamations se prolongèrent longtemps, pressantes, irrésistibles.

« Prenez patience, mes frères, dit enfin le patriarche, jusqu'à ce que nous ayons fait l'adoration au saint autel, ensuite je vous répondrai. »

Puis il franchit les portes du sanctuaire. Le peuple, cependant, continuait avec une telle insistance, que Jean dut céder sans plus de retard. Lorsqu'il eut prononcé les anathèmes exigés et proclamé le saint concile de Chalcédoine, les cris redoublèrent et se poursuivirent pendant plusieurs heures. Pour le triomphe définitif de ce concile tant persécuté, on réclamait une fête :

« Proclamez la fête du concile de Chalcédoine! Nous ne partirons pas que vous ne l'ayez proclamée! Demain, la fête du saint concile! Proclamez pour demain la fête des Pères de Chalcédoine! Nous resterons ici jusqu'au soir! Par le saint Évangile, nous ne nous retirerons pas! »

Le patriarche, vaincu, fit monter à l'ambon le diacre Samuel pour donner au peuple cette réponse :

« Nous faisons savoir à Votre Charité que demain nous célébrerons la mémoire de nos saints Pères, les évêques qui ont été assemblés à Chalcédoine et qui, avec ceux de Constantinople et d'Éphèse, ont confirmé le symbole de Nicée. Nous nous réunirons ici. »

Le lendemain, à l'*entrée* de la Messe, quand le patriarche se trouva devant l'ambon, les acclamations recommencèrent :

« Longues années au patriarche! Victoire à l'empereur Justin! Victoire à l'impératrice Euphémie! Rendez à l'Église ceux qui ont été exilés pour la foi... Rendez Euphémius et Macédonius à l'Église! Envoyez à Rome les lettres synodiques!... » (1)

La fête du concile de Chalcédoine fut donc célébrée le 16 juillet 518; et il est intéressant de noter, en passant, que cette fête s'est perpétuée depuis dans le calendrier de l'Église grecque, où elle est fixée au dimanche qui suit le 13 juillet (2). « On ne peut se défendre, a écrit très justement un historien, d'un sentiment d'émotion rétrospective

(1) Mansi, *Conciliorum collectio*, t. VIII, col. 1057-1066.

(2) Mais l'office ancien, où Chalcédoine était célébré en relation seulement avec Nicée-Constantinople-Ephèse, a cédé la place à un autre, composé par le patriarche Philothée (xive siècle), où les sept premiers conciles se trouvent confondus et où le pape Honorius n'est pas épargné. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, 2e édition, Innsbruck, 1896, t. I, p. 213-217; P. Bernardakis, *Les Appels au Pape dans l'Eglise grecque jusqu'à Photius*, dans *Echos d'Orient*, t. VI, 1903, p. 122-123.

au cri de tout un peuple redemandant la foi de ses pères, l'écho de ces acclamations retentit, après tant de siècles, dans les cœurs catholiques comme un chant de victoire. » (1)

Cependant, l'allégresse populaire et le solennel hommage rendu au concile de Chalcédoine ne suffisaient pas à faire revivre aussitôt l'unité ecclésiastique. Restait à abolir le schisme et à renouer les relations avec Rome. Les fidèles eux-mêmes en avaient bien le sentiment, comme en témoigne la dernière des réclamations que nous venons de citer : « Envoyez à Rome les lettres synodiques! » Mais il y avait encore à dissiper les malentendus qu'impliquait dans ces réclamations la mention favorable d'Euphémius et de Macédonius.

L'empereur Justin, secondant les efforts du patriarche, ordonna le retour des évêques orthodoxes précédemment exilés et l'expulsion des prélats hérétiques. De l'Hénotique il ne fut plus question désormais.

Le peuple et les moines de Constantinople poussaient vivement au rétablissement définitif de la communion avec Rome. Le basileus et le patriarche y étaient tout à fait disposés. Dès son avènement, Justin avait écrit au Pape (1er août 518) pour lui annoncer son élection, et la réponse d'Hormisdas avait été une pressante exhortation à la pacification religieuse.

Venerabilis regni vestri primitiis, fili gloriosissime, loco muneris gratulationem suam Catholica transmittit Ecclesia, per quas se, post tantam discordiæ fatigationem, requiem pacis invenire confidit. Nec est dubium ideo ad rerum summam cælesti vos providentia pervenisse, ut vestris temporibus impacta religioni in Orientis partibus aboleatur injuria. Debitas vero beato Petro Apostolo imperii vestri primitias reddidistis, quas hac ratione devote suscepimus : quia Ecclesiarum per vos proxime futuram credimus sine dubitatione concordiam. Deus qui pietatis vestræ sensibus alloquendi nos vota concessit : ipse circa sincerum religionis suæ cultum præstabit, sicut optamus, effectum... Superest ut a Deo electi, sicut et credimus, Ecclesiæ quam laborare cernitis manus vestræ solatia porrigatis. Cessent qui paci ejus obsistunt : obmutescant qui in forma pastorum conantur gregem Christi disperdere. Istorum correctio vires vestri firmat imperii : quia ubi Deus recte colitur, adversitas non habebit effectum... (2)

Le 7 septembre, l'empereur, appuyant et confirmant d'ailleurs la requête du patriarche et du synode, demande au Pape d'envoyer des légats à Constantinople pour le rétablissement de l'union.

De son côté, le patriarche Jean adressait à Hormisdas, avec sa sup

(1) J.-E. Darras, *Histoire générale de l'Eglise*, t. XIV. Paris, 1870, p. 177.
(2) Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 434.

plique personnelle en faveur de l'unité, une profession de foi catholique et la déclaration que le nom de saint Léon, ainsi que celui d'Hormisdas, avait été inséré aux diptyques sacrés.

Saluto vestram Sanctitatem, charissime in Christo frater, et salutans prædico : quoniam recta fides salva est, et charitas fraternitatis firmata est... Ego enim inquisibili ratione doctrinam sanctorum Apostolorum secundum traditionem sanctorum Patrum tenens, similiter honorem consubstantiali et per omnia sanctæ Trinitati offero, sicut in Nicœa CCCXVIII cætus promulgavit, et in Constantinopoli CL conventus firmavit et in Ephesina CC firmavit, et in Chalcedone conventus DCXXX firmavit. Hanc ergo fidem usque ad ultimum anhelitum per gratiam Dei custodiens, spiritualibus amplexibus tam vestram Sanctitatem quam et orthodoxas Ecclesias animo amplector, una tecum in veritate sentiens et una tecum sperans in illo die per hanc fidem salvari bona voluntate Patris, et Filii et Spiritus Sancti... Omnem in Christo fraternitatem, quæ cum vestra est Sanctitate, ego et qui mecum plurimum in Domino salutamus : tantum ad satisfaciendum scripsimus, ut et venerabile nomen sanctæ recordationis Leonis, quondam urbis Romæ Archiepiscopi, in sacris diptychis tempore consecrationis propter concordiam affigeretur, et vestrum benedictum nomen similiter in diptychis prædicetur. Ut de omnibus autem satisfiat vestræ Sanctitati, quoniam pacem vestram amplectimur et de unitate sanctarum Dei Ecclesiarum curamus, rogamus vos pacificos viros destinare, et vestræ dignos Apostolicæ Sedis, qui debeant satisfacere, et satisfactionem nostram suscipere, ut et in hac parte Christus Deus noster glorificetur, qui per vos pacem hanc mundo servavit (1).

La chose est d'une telle importance qu'elle ne saurait souffrir de retard, insistait à son tour le comte Justinien, neveu de l'empereur : *Quia totus mundus partium nostrarum conversus ad unitatem moras non patitur; accelerate ergo, Domine sanctissime*... Et il mettait franchement la question sur le nom d'Acace :

De nomine tantummodo Acacii vestræ Beatitudinis convenit audire consensum (2).

A chacun de ses correspondants, saint Hormisdas envoya des réponses analogues de paternel encouragement et de ferme précision. En félicitant le nouvel empereur de son zèle pour la cause de l'union, il lui rappelait que les exhortations du Saint-Siège avaient toujours visé à ce but et en avaient invariablement déterminé les moyens.

Tenete itaque hanc piæ sollicitudinis curam et pro Catholicorum pace, sicut cœpistis, insistite : quia Deus noster, qui vobis hunc tribuit animum, elegit etiam per quos præstet effectum. Nam et episcoporum vota precesque vobis effusas

(1) Mansi, t. VIII, col. 436-437.
(2) *Id.*, col. 438.

gratanter amplectimur, qui tamen loci sui consideratione commoniti, ea desiderant quæ dudum ut sequi vellent Sedis Apostolicæ exhortatio crebra non defuit... Quæ res hactenus Ecclesiarum pacem sub contentiosa obstinatione diviserint, nec pietatis vestræ nec illorum refugit velut latenti causa notitiam. Quid igitur facere debeant, et litteris nostris et libelli quem direximus serie continetur. Hæc si Deo nostro et clementia vestra adjuvante suscipiunt et sequuntur, poterit ad eam, quam maximo desideramus ardore, pervenire concordiam (1).

Au patriarche le Pape exprime son approbation pour la profession de foi présentée... *Dilectionis tuæ confessionem gratanter accepimus...* Mais il ajoute aussitôt que ses éloges sont encore subordonnés aux effets qui doivent suivre: et il demande avec énergie, comme exigée par cette profession de foi même, la condamnation d'Acace et de ses successeurs Euphémius et Macédonius. Car, accepter le concile de Chalcédoine avec la lettre de saint Léon, et en même temps défendre le nom d'Acace, c'est soutenir choses contradictoires : quiconque condamne Dioscore et Eutychès ne saurait admettre l'innocence d'Acace.

Ista laudanda sunt, si perfectionis subsequatur effectus; quia recipere Chalcedonense concilium et sequi sancti Leonis epistolas, et adhuc nomen Acacii defendere, hoc est inter se discrepantia vindicare. Quis Dioscorum et Eutycheten condemnans, innocentem ostendere possit Acacium? Quis Timotheum et Petrum Alexandrinum, et alium Petrum Antiochenum, et sequaces eorum declinans, sicut diximus, non abominetur Acacium qui eorum communionem secutus est? (2)

En témoignage de ces dispositions, Hormisdas exige que Jean signe le formulaire déjà présenté à d'autres évêques et souscrit par eux, stipulant un complet accord avec la doctrine de l'Église romaine et l'obéissance à ses décisions.

... Post hæc quid restat, nisi ut Sedis Apostolicæ, cujus fidem te dicis amplecti, sequaris etiam sine trepidatione judicia? Igitur partibus orientalibus ostende per te quod sequantur exemplum, ut omnium laus, qui correcti fuerint tuis laboribus applicetur. Ergo cum magna denunties, et fidem B. Apostoli Petri te amplecti significes, recte credens in ea salutem nostram posse subsistere, libellum cujus continentia subter annexa est, a caritate tua subscriptum ad nos dirige, ut sine conscientiæ formidine unam communionem, sicut oramus, habere possimus... (3)

Le comte Gratus, envoyé de l'empereur, avait reçu mission pour traiter la question de la mémoire d'Acace, sur laquelle on n'avait pas encore voulu céder. A côté de la condamnation d'Acace, le Saint-Siège demandait aussi celle de ses deux successeurs Euphémius et

(1) Mansi, t. VIII, col. 436.
(2) *Id.*, col. 437.
(3) *Ibid.*

Macédonius, qui, malgré leurs faiblesses et leurs concessions, étaient demeurés orthodoxes de doctrine et avaient même souffert l'exil pour leur orthodoxie. Ces dernières circonstances rendaient plus délicate la condamnation d'Euphémius et de Macédonius, dont les noms venaient, du reste, d'être rétablis dans les diptyques par Jean II. Pourtant, le Pape insistait sur la nécessité de condamner Acace « avec ses adhérents ».

Quanta possumus petitione deprecamur, ut Acacii nomen *cum sequacibus suis*, quod plene unitatis Ecclesiarum impedit gaudium, damnationis ordine sit remotum... (1)

Pour atténuer cette difficulté, l'on eut recours à un expédient, que le Pape a consigné dans les instructions à ses légats. Dans le cas où l'empereur et le patriarche consentiraient à la condamnation d'Acace, mais non à celle d'Euphémius et de Macédonius, les envoyés devraient d'abord déclarer qu'ils n'étaient point autorisés à modifier la formule mentionnant les partisans du condamné avec le condamné lui-même; si les Grecs persistaient dans leur manière de voir, les légats feraient cette concession que, dans l'anathème spécial contre Acace, les noms de ses successeurs ne seraient point mentionnés, mais qu'ils seraient néanmoins rayés des diptyques. Quant aux évêques orientaux en général, le Pape tenait avant tout à ce qu'ils souscrivissent son formulaire : les légats ne devraient aucunement demeurer en communion avec ceux qui refuseraient de le signer (2).

LE VÉRITABLE « HÉNOTIQUE » ORTHODOXE
OU FORMULAIRE DE SAINT HORMISDAS

La cour byzantine eût désiré la présence d'Hormisdas en personne. Le Pape se contenta de députer, selon l'usage de ses prédécesseurs, une légation spécialement solennelle, composée des évêques Germain et Jean, du prêtre Blandus, des diacres Félix et Dioscore. Il adressa en même temps des lettres à l'empereur, à l'impératrice Euphémie, au très influent comte Justinien, au patriarche. A ce dernier il recommanda de sceller l'œuvre de la paix ecclésiastique par la condamnation d'Acace « avec ses adhérents » (*cum sequacibus suis*). Il insistait, avant tout, sur cette idée qu'il ne demandait rien de nouveau, ni d'insolite, ni d'injuste, puisque l'antiquité chrétienne avait toujours évité ceux qui s'étaient attachés à la communion avec les condamnés. Quiconque enseigne la

(1) Lettre au comte Justinien, *Epist.* XXXI, MANSI, col. 441.
(2) *Indiculus « Cum Deo propitio »*, dans MANSI, t. VIII, col. 441-442.

même doctrine que Rome doit condamner ce qu'elle condamne; quiconque révère ce que révère le Pape, doit abhorrer ce qu'il abhorre. Une paix parfaite ne laisse derrière elle aucune divergence, et l'adoration d'un seul et même Dieu ne peut avoir sa vérité que dans l'unité de la profession de foi. Citons la plus grande partie du texte original :

Reddimus quidem, frater, congruum litteris tuis sub ecclesiastica libertate responsum; et quid in his congratulati fuerimus insertum, quid taciturnitate præteritum evidenter expressimus. Ac licet cuncta sensibus tuis nunc crebra legatio, nunc usu in Ecclesia diuturnæ conversationis tuæ vetustas infuderit, juvat tamen adhuc latius aperire nostrum repetita ratione consilium : quia tunc bene de fidei firmitate disseritur, quando simplicibus verbis conciliandæ pacis cupiditas explicatur. Desideria quippe tua, quibus te ad ecclesiasticam testaris festinare concordiam, ut haberent partes illæ semper optavimus; nec sola votorum ambitione contenti, usi etiam precibus sumus. Vestro sunt hæc et mundi testimonio roborata, quæ loquimur : quia ut catholicæ unitatis reparatio fiat, auctoritatem nostram intemerata fidei integritate submittimus. Inclinet orationibus nostris aurem suam divina miseratio, ut quod creditis postulandum sequamini et ametis oblatum. Nobis una causæ sollicitudo, una custodia est ita pacem cupere, ut sic religionis, sic venerabilium Patrum constituta serventur : quoniam quæ inter se consona credulitate non discrepant, æquum est ut simili observatione subsistant. Sed cur diutius immoramur? scis ipse unitatis causa quid exigat, scis ipse quâ viâ ad beati Petri Apostoli debeas venire consortium : habes itineris tui ducem, quem te jam sequi asseris, Chalcedone habitum pro religione conventum; jam te quoque, quod idem amplecti testatus es, beati Leonis redeuntem dogma comitabitur. Hæc si placent, Acacii defensio damnati non placeat : hoc est quod boni studii a perfectione vota suspendit... Non sunt igitur nova, quæ constanter exsequimur, sed temporibus illis facta judicia justa Patrum constitutione servamus. Hortamur itaque, frater, et mentem tuam Dei nostri misericordia adjuvante pulsamus, ut ab omni te hæreticorum contagione, Acacium cum sequacibus suis condemnando, disjungens, una nobiscum Dominici corporis participatione pascaris. Si nobiscum universa prædicas, cur nobiscum non universa condemnas? Tunc enim nobiscum quæ veneramur amplecteris, si nobiscum quæ detestamur horrueris. Pax integra nescit aliquam habere distantiam, et unius Dei vera esse non potest nisi in confessionis unitate cultura. . (1)

Il serait difficile de ne pas admirer sans restriction la claire et ferme logique de ces instructions pontificales. Sous la plume d'Hormisdas, les formules se multiplient, qui expriment sa joie du retour de la concorde ecclésiastique, mais qui en maintiennent toujours les nécessaires conditions. Qui s'intéresse à la question — actuelle aujourd'hui comme alors — de la « réunion des Églises » ne peut se défendre d'une émotion profonde à relire ces documents où se livre, constamment identique

(1) Mansi, t. VIII, col. 445-446.

à elle-même, une âme de Père et de Pasteur universel. « Achevez votre œuvre, écrit-il au basileus, en lui enlevant ce qu'elle a encore d'indécis, et mettez le comble à ma joie... Que la réunion des Églises réalise pleinement les vœux de l'ensemble des cœurs. »

... Removete quicquid ambiguum remansisse creditur ad plenitudinem gaudiorum... Destinavimus viros... per quos, si, quemadmodum præsumimus, Serenitatis vestræ favor arriserit, secundum quæ mandata sunt, Ecclesiarum adunatione generalitatis possint vota firmari (1).

Le Pape écrivait de même à l'impératrice Euphémie:

Ecclesiarum pax jam cælesti ordinatione componitur..., et multa quidem inter ipsa Imperii vestri primordia facta sunt, quæ spem nobis correctionis integræ pollicentur... Per vos enim populos Christus vult ad Ecclesiæ fædera revocare, quos per se voluit a morte redimere... Agat igitur jugalis vestri religiosa clementia, ut fratres et coepiscopi nostri sub eo libelli tenore, quem dudum misimus, fidem suam dignentur asserere, quatenus perfecta possit esse quæ est inchoata correctio: quia irrita est quælibet in cultura Dei confessio, cui deest fidei plenitudo. Hoc enim quod a reliquis fieri poscimus, a multis jam sacerdotibus constat effectum; et unitas esse justa in communione non poterit, si non fuerit in reversione servata (2).

Au clergé de Constantinople, il dit sa joie de voir venu le temps où l'Église catholique peut enfin recouvrer ses fils et ses soldats: *Nam tempus oblatum est, quo fidos milites suos Catholica recuperare possit Ecclesia* (3). Aux nobles dames Anastasia et Palmatia, qui même aux jours mauvais étaient demeurées fermes dans l'orthodoxie, il demande de ne point épargner leur peine et leurs efforts pour favoriser le retour complet à la communion romaine:

... Postulantes ut pro ecclesiasticæ reintegratione concordiæ vestrum laborem atque operam non negetis, quatenus cum, repulsis remotisque his quos Apostolicæ Sedis damnavit auctoritas, ad unam, quæ recta est, communionem plebs christiana redierit, Beatum Petrum Apostolum, pro cujus fide nitimur, in vestris possitis habere actibus adjutorem (4).

Les légats romains furent partout bien accueillis au cours de leur voyage, et trouvèrent partout les évêques disposés à souscrire le formulaire d'Hormisdas. C'est en mars 519 qu'ils arrivèrent à Constantinople, où ils furent reçus avec le plus grand empressement. Le patriarche Jean II accepta le formulaire; il lui donna seulement la

(1) Mansi, t. VIII, col. 444.
(2) *Id.*, col. 444-445.
(3) *Id.*, col. 447.
(4) *Id.*, col. 449.

forme d'une lettre, celle-ci lui paraissant plus honorable pour lui que celle d'un *libellus*. C'est pourquoi il plaça en tête de cet acte un prologue très respectueux à l'égard du Pape. Quant à la formule elle-même, elle fut entièrement acceptée. Acace y était condamné, en même temps que « ceux qui avaient persisté dans sa communion », expression où étaient implicitement compris Euphémius et Macédonius, en conformité avec les dernières concessions permises sur ce point aux légats. En raison de la grande importance de ce document, qui peut être considéré comme le véritable *Hénotique* catholique, le lecteur aimera en trouver ici le texte et la traduction.

Domino meo per omnia sanctissimo, et beatissimo fratri et comministro Hormisdæ, Joannes episcopus in Domino salutem.

Redditis mihi litteris vestræ Sanctitatis in Christo, frater charissime, per Gratum clarissimum comitem, et nunc per Germanum et Joannem reverendissimos episcopos, Felicem et Dioscorum sanctissimos diaconos, et Blandum presbyterum, lætatus sum de spirituali charitate vestræ Sanctitatis, quod unitatem sanctissimarum Dei Ecclesiarum, secundum veterem Patrum requiris traditionem, et laceratores rationabilis gregis Christi animo repulsare festinas. Certus igitur scito, per omnia Sanctissime, quia secundum quod vobis scripsi, una tecum cum veritate sentiens, omnes a te repudiatos hæreticos renuo et ego, pacem diligens. Sanctissimas enim Dei Ecclesias, id est superioris vestræ et novellæ istius Romæ, unam esse accipio, illam Sedem Apostoli Petri, et istius Augustæ civitatis, unam esse definio. Omnibus actis a sanctis illis quatuor Synodis, id est Nicæna, Constantinopolitana, Ephesina et Chalcedonensi, de confirmatione fidei et statu Ecclesiæ assentio, et nihil titubare de bene judi-

A mon Seigneur, en tout très saint et bienheureux frère et collègue Hormisdas, Jean, évêque, salut dans le Seigneur.

J'ai reçu les lettres de Votre Sainteté, bien-aimé frère dans le Christ, par l'illustre comte Gratus, les RRmes évêques Germain et Jean, les très saints diacres Félix et Dioscore, et le prêtre Blandus. Je me suis réjoui de la charité spirituelle de Votre Sainteté, de ce que vous cherchez l'unité des très saintes Eglises de Dieu, suivant l'antique tradition des Pères, et de ce que vous vous empressez de repousser avec courage tous ceux qui déchirent le troupeau du Christ. Sachez donc avec certitude, ô très saint, que, comme je vous l'ai écrit, sincèrement d'accord avec vous et aimant la paix, je rejette tous les hérétiques que vous rejetez. Car je regarde les très saintes Eglises de Dieu, celle de votre ancienne Rome et celle de cette Rome nouvelle, comme la même une seule Eglise; le Siège de l'apôtre Pierre et celui de cette ville impériale comme un seul Siège (1). J'adhère à tous les actes des quatre saints conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine touchant la confirmation de la foi et l'état de l'Eglise, et je ne souffre pas qu'on ébranle quoi que ce soit de ce qui a été bien jugé :

(1) Entendez : comme reliés entre eux dans l'unité catholique.

catis patior; sed et conantes aut enixos usque ad unum apicem placitorum perturbare, lapsos esse a sancta Dei generali et apostolica Ecclesia scio; et tuis verbis recte dictis evidenter utens, per præsentia scripta hæc dico:

« Prima salus est rectæ fidei regulam custodire, et a Patrum traditione nullatenus deviare: quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia dicentis: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam* (*Matth.*, XVI, 18). Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus; quia in Sede Apostolica inviolabilis semper catholica custoditur religio. De hac igitur fide non cadere cupientes, et Patrum sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes hæreses, præcipue Nestorium hæreticum qui quondam Constantinopolitanæ urbis episcopus, damnatus in concilio Ephesino a beato Cælestino Papa urbis Romæ et a venerabili viro Cyrillo episcopo Alexandrinæ civitatis; et una cum illo anathematizamus Eutycheten et Dioscorum Alexandrinæ civitatis episcopum, damnatos in sancta synodo Chalcedonensi, quam venerantes sequimur et amplectimur, quæ, sequens sanctam synodum Nicænam, apostolicam fidem prædicavit; his conjungentes Timotheum parricidam, Ælurum cognominatum, anathematizamus, et hujus discipulum et sequacem in omnibus Petrum Alexandrinum similiter condemnantes. Anathematizamus similiter Acacium quondam Constantinopolitanæ urbis episcopum, complicem eorum et sequacem factum, necnon et perseverantes eorum communioni et participationi: quorum enim quis eorum communionem complectitur, eorum et similem adjudicationem in condemnatione consequitur. Simili modo et Petrum Antiochenum condemnantes, anathematizamus cum sequacibus suis et in

au contraire, ceux qui s'efforcent d'en altérer un seul point, je sais qu'ils sont déchus de la sainte, catholique et apostolique Eglise de Dieu. Enfin, me servant de vos expressions très justes, je dis par les présentes ce qui suit:

« La première condition du salut, c'est de garder la règle de la vraie foi et de ne s'écarter en rien de la tradition des Pères. Et parce qu'il est impossible que la sentence de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne s'accomplisse point, à savoir: *Tu es Pierre, et sur cette Pierre je bâtirai mon Eglise* (*Matth.* XVI, 18), l'événement a justifié ces paroles: car la religion catholique est toujours gardée inviolable dans le Siège apostolique. Ne voulant donc pas déchoir de cette foi, mais suivant en toutes choses, au contraire, les règlements des Pères, nous anathématisons toutes les hérésies: principalement l'hérétique Nestorius, jadis évêque de Constantinople, condamné au concile d'Ephèse par le bienheureux Célestin, Pape de Rome, et par le vénérable Cyrille, évêque d'Alexandrie; avec lui nous anathématisons aussi Eutychès et Dioscore, évêque d'Alexandrie, condamnés au saint concile de Chalcédoine, lequel nous suivons et embrassons, et qui, suivant lui-même le concile de Nicée, a prêché la foi des apôtres. Nous leur joignons dans le même anathème et dans la même condamnation le parricide Timothée, surnommé Élure, et son disciple en tout, Pierre [Monge] d'Alexandrie. Nous anathématisons pareillement Acace, autrefois évêque de Constantinople, devenu leur complice et leur partisan, ainsi que ceux qui persévèrent dans leur communion: car embrasser la communion de quelqu'un, c'est mériter une semblable condamnation. De même, nous condamnons et anathématisons Pierre [le Foulon] d'Antioche, avec tous ses partisans et dans

omnibus suis. Unde probamus et amplectimur epistolas omnes B. Leonis Papæ Urbis Romæ, quas conscripsit de recta fide. Quapropter, sicut prædiximus, sequentes in omnibus Sedem Apostolicam, et prædicamus omnia quæ ab ipsa decreta sunt, et propterea spero in una communione vobiscum, quam Apostolica Sedes prædicat, me futurum, in qua est integra christianæ religionis et perfecta soliditas. Promittentes in sequenti tempore sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est in omnibus non consentientes Sedi Apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. Quod si in aliquo a professione mea dubitare tentavero, his quos condemnavi, per condemnationem propriam, consortem me esse profiteor. »

Huic vero professioni subscripsi mea manu, et direxi per scripta tibi Hormisdæ sancto et beatissimo fratri et Papæ magnæ Romæ, per suprascriptos Germanum et Joannem venerabiles episcopos, et Felicem et Dioscorum diaconos, et Blandum presbyterum.

Joannes misericordia Dei episcopus Constantinopolitanæ novellæ Romæ hac mea professione consentiens, omnibus supradictis subscripsi sanus in Domino. Data mense Martio die 27 indictione duodecima, consensu domini Justini Imperatoris Augusti, Eutharico viro clarissimo consule (1).

tous les siens. En conséquence, nous approuvons et embrassons toutes les lettres que le bienheureux Léon, Pape de Rome, a écrites concernant la vraie foi. C'est pourquoi, comme il a déjà été dit, suivant en toutes choses le Siège apostolique et professant tout ce qui a été décrété par lui, j'espère être avec vous dans une même communion, qui est celle de la Chaire apostolique, dans laquelle réside l'entière et parfaite solidité de la religion chrétienne. Je promets de ne point réciter désormais, dans la célébration des saints mystères, les noms de ceux qui ont été exclus de la communion de l'Eglise catholique, c'est-à-dire qui ne sont pas d'accord en toutes choses avec le Siège apostolique. Que si je me permettais de m'écarter moi-même en quelque chose de la profession que je viens de faire, je me déclare, par ma propre sentence, du nombre de ceux que je viens de condamner. »

J'ai souscrit de ma main cette profession, et je l'ai envoyée par écrit à vous, Hormisdas, saint et bienheureux frère, Pape de la grande Rome, par les susdits Germain et Jean, vénérables évêques, Félix et Dioscore, diacres, et Blandus, prêtre. Jean, par la miséricorde de Dieu, évêque de Constantinople, j'adhère à tout ce que dessus, et j'ai souscrit le 28 mars, sous le consulat de l'empereur Justin et du clarissime Eutharic.

Moi, Jean, par la miséricorde de Dieu évêque de Constantinople, la nouvelle Rome, adhérant à cette mienne profession de foi, j'ai souscrit à tout ce qui est dit ci-dessus, en pleine liberté dans le Seigneur. Donné le 27 mars, indiction douzième, d'accord avec le seigneur Justin empereur auguste, sous le consulat du glorieux Eutharic.

(1) Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 451-452. On trouve le même document dans la lettre de saint Hormisdas aux évêques d'Espagne, avec quelques légères variantes de texte, dues sans doute aux traducteurs du grec. *Ibid.*, col. 467-468. C'est sous cette seconde forme que cette profession de foi a été insérée dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n[os] 171-172 (= n° 141 des précédentes éditions).

La souscription eut lieu le Jeudi-Saint, au cours d'une réunion tenue au palais impérial et à laquelle assistaient la cour, le sénat, les évêques, les archimandrites. On se rendit ensuite à l'église. En présence des légats romains, qui racontent eux-mêmes au Pape tous ces détails, on effaça des diptyques les noms des patriarches Acace, Flavitas, Euphémius, Macédonius et Timothée, ainsi que ceux des empereurs Zénon et Anastase. Tous les évêques présents souscrivirent aussi le formulaire d'Hormisdas; de même les archimandrites, bien que quelques-uns de ceux-ci eussent d'abord déclaré que la signature du patriarche suffisait. L'allégresse était générale. Un office solennel fut célébré le dimanche de Pâques (31 mars 519) pour achever publiquement l'acte de la réconciliation. Les légats envoyèrent à Rome deux exemplaires de la profession de foi souscrite par le patriarche, l'un en grec, l'autre en latin. Le sous-diacre Pollion fut désigné pour porter à Rome, avec ces pièces, les lettres des légats, de l'empereur, du patriarche, du comte Justinien et d'autres personnages importants (1).

Grâce au zèle et à l'action de la cour, les souscriptions au formulaire d'Hormisdas se multiplièrent rapidement : le diacre Rusticus, qui écrivait un peu plus tard, sous le règne de Justinien, les évalue — approximativement, il est vrai — à deux mille cinq cents (2). Ainsi se terminait

(1) Mansi, *Concil.*, t. VIII, col. 453-455. Le rapport très circonstancié des légats est une pièce capitale de cette histoire. En voici quelques extraits, pour donner une idée du ton et de la précision de ce document : « Non miramur Apostolatus vestri precibus cuncta nobis prospera successisse, scientes quod amplius nostro ministerio vestra pro nobis elaboret oratio. Ita enim totus se ecclesiastici negotii tulit eventus, ut dubitari non possit beati Petri per singula provenisse miraculum... Postremo quinta feria, hoc est in Cæna Domini, ad palatium in generali conventu venit episcopus, et perlecto libello consentiens, cum summa devotione subscripsit... A palatio in ecclesiam summa cum celebritate pervenimus, ut fidei animorumque concordiam solemnis quoque celebritas roboraret. Vix credi potest quis fletus lætantium, quæ immensitas fuerit exundatioque populorum : ipsa suam lætitiam turba mirabatur, nec dubitari poterat manum adfuisse cælestem, quæ talem mundo contulit unitatem. Acacii prævaricatoris anathematizati nomen de diptychis ecclesiasticis, sed et ceterorum episcoporum qui eum in communione secuti sunt (la lettre du légat Dioscore mentionne expressément Flavitas, Euphémius, Macédonius et Timothée, Mansi, col. 455), sub nostro conspectu significamus erasos. Anastasii quoque ac Zenonis nomina similiter ab altaris recitatione submota. Pax est orationibus vestris Christianorum mentibus reddita : una totius Ecclesiæ anima, una lætitia; solus luget humani generis inimicus, vestræ precis expugnatione collisus. Orate ut Antiochenam quoque similis felicitas illustret..., ut cæpta pax temporibus vestris per omnem mundum pariter dirigatur, et cunctis in Apostolicam partibus communionem fidemque convenientibus perfecte, sicut pridem fuerat, omnibus membris capiti suo connectatur Ecclesia. »

Le diacre Dioscore, entre autres détails intéressants, ajoute que le clergé de Constantinople ne se souvenait pas avoir jamais vu une si grande foule de peuple approcher de la communion : « Ipsi quoque ecclesiastici Constantinopolitani, admirantes et Deo gratias referentes, dicunt nunquam se meminisse ullis temporibus tantam populi multitudinem communicasse. » (Mansi, col. 455.)

(2) Sufficeret tibi unica auctoritas synodi universalis, quæ toties cunctarum Ecclesiarum

le premier schisme byzantin : il avait duré trente-cinq ans, depuis la condamnation d'Acace.

C'était la victoire complète de Rome, et la thèse était solennellement reconnue, que quiconque ne reste pas et ne meurt pas dans la communion romaine n'a aucun droit à la commémoraison dans les diptyques, c'est-à-dire, en d'autres termes, ne fait point partie de l'unité catholique.

De ce définitif triomphe de Rome, de cette nécessité reconnue de la communion romaine, nous avons le témoignage irrécusable dans les lettres de l'empereur Justin, du patriarche Jean et des autres personnages byzantins en correspondance avec saint Hormisdas. Tous se félicitent du rétablissement de l'unité et expriment le souhait que cette unité se perpétue : ... *ut amputatis omnibus reliquiis transacti erroris, impendiis vestræ beatitudinis rolorata unitas ad effectum perpetuum deducatur* (1). Après avoir exposé au Pape le résultat obtenu, le basileus formule le même vœu en ces termes : ... *Oret igitur vestræ religionis Sanctitas, ut quod pervigili studio pro concordia Ecclesiarum catholicæ fidei procuratur divini muneris opitulatio, jugi perpetuitate servari annuat* (2). Le patriarche Jean se livre sans restriction à la joie de la réunion :

Gaude itaque in Domino gaudium tuæ conveniens sanctitati, et scribe ea quæ vestrum benignum animum decent, homo Dei : nam quæ fuerant divisa, conjuncta sunt, et dispersa collecta sunt; quæ longe erant, sibi invicem adunata sunt : et sicut oportet dicere, et olim scripsi, utrasque Ecclesias, tam senioris quam novæ Romæ, unam esse evidenter intelligens, et utriusque earum unam sedem recte esse diffiniens, indivisibilem adunationem et utriusque nostrum consonam confirmationem cum judicii integritate cognosco. Unde rogo Deum semper eam inseparabilem permanere orationibus sanctorum apostolorum et tuæ precibus sanctitatis... (3)

Pour souligner plus explicitement encore l'importance — historique et dogmatique tout ensemble — de ce triomphe de l'orthodoxie pontificale, il ne sera pas hors de propos, croyons-nous, de reproduire ici les réflexions qu'a inspirées à Bossuet le formulaire d'Hormisdas :

« Toutes les Églises, en signant cette formule, professaient que la foi romaine, la foi du Siège apostolique et de l'Église romaine, était assurée d'une entière et parfaite solidité, et que, pour qu'elle ne manquât

---

consona sententia confirmata est, tam per encyclicas epistolas regnante Leone, quam *per libellos sacerdotum forsan duorum millium et quingentorum* imperante Justino post schisma Petri Alexandrini et Acacii Constantinopolitani. RUSTICUS, *Disput. contra acephalos*, cité dans BINIUS (= DE LA BIGNE), *Concilia*, Paris, 1636, t. III, p. 809, col. 1 C.

(1) *Epist. Julianæ Aniciæ ad Hormisdam*, MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 459.

(2) *Epist. Justini « Scias effectum »*. MANSI, col. 456-457.

(3) *Epist. Joannis episc. « Quando Deus »*, col. 457-458.

jamais, elle a été affermie par une promesse certaine du Seigneur. Car c'est cette profession de foi que les évêques étaient obligés d'envoyer aux métropolitains, ceux-ci aux patriarches, et les patriarches au Pape, afin que lui seul, recevant la profession de tous, leur donnât à tous en retour la communion et l'unité. Nous savons que dans les siècles suivants on se servit de la même profession de foi, avec le même exorde et la même conclusion, en y ajoutant les hérésies et les hérétiques qui, aux diverses époques, troublèrent l'Église. De même que tous les évêques l'avaient adressée au saint pape Hormisdas, à saint Agapet et à Nicolas Ier, de même nous lisons qu'au huitième concile on l'adressa, dans les mêmes termes, à Adrien II, successeur de Nicolas. Or, ce qui a été répandu partout, propagé dans tous les siècles et consacré par un concile œcuménique, quel chrétien le rejettera? » (1)

Ajoutons, pour continuer les observations historiques de Bossuet, que le concile du Vatican, dans sa Constitution dogmatique *de Ecclesia Christi*, ch. IV, *du magistère infaillible du Pontife Romain*, a inséré toute la première partie de la formule d'Hormisdas, telle qu'elle fut adoptée par les Pères du huitième concile œcuménique (quatrième de Constantinople) (2).

L'historien Rohrbacher a donc été l'interprète du véritable sens catholique en exprimant dans les termes suivants son appréciation sur cette formule de saint Hormisdas, « une des plus importantes de toute l'histoire de l'Église » :

«... A aucune époque, ni sous aucune forme, cette vérité fondamentale de l'Église de Dieu (à savoir la primauté du siège de Pierre) ne fut proclamée d'une manière plus solennelle que sous le pape saint Hormisdas et dans la formule juridique de réunion avec l'Église romaine. Orient et Occident, empereurs et sénats, pontife et peuple y reconnaissent avec des larmes de joie que cette parole du Christ : *Tu es pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église,* a eu son entier accomplissement, et qu'il était impossible qu'elle ne l'eût pas; qu'en conséquence, la religion catholique est toujours demeurée inviolable dans la chaire de saint Pierre; que dans cette chaire réside la vraie et entière solidité de la religion chrétienne; que ceux-là sont séparés de la communion de l'Église catholique, qui ne sont pas d'accord en toutes choses avec cette chaire; qu'enfin, pour mériter d'être dans cette communion, il faut suivre cette chaire en toutes choses, et condamner toutes

(1) Bossuet, *Défense de la Déclaration*, l. X, c. VII.
(2) Denzinger-Banwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Fribourg, 1913, n° 1833 (n° 1678 des précédentes éditions).

les hérésies et tous les hérétiques qu'elle condamne. Voilà ce que professent solennellement les pontifes et les peuples de l'Orient et de l'Occident; voilà ce que souscriront et ce que proclameront des conciles œcuméniques. Ce n'est pas qu'on observera toujours fidèlement cette règle si solennellement proclamée. Mais toujours est-il qu'elle a été proclamée à la face de l'univers, pour diriger les peuples et les pontifes, et servir à les juger dans le temps et dans l'éternité... » (1)

Reprenons maintenant la suite des événements, pour terminer ce chapitre d'histoire ecclésiastique.

Le pape saint Hormisdas, qui attendait avec impatience d'apprendre le résultat des négociations et qui, dans l'intervalle, avait encore envoyé le *defensor* Paulin avec des lettres à destination de Constantinople (2), s'empressa, dès qu'il eut connaissance de l'œuvre accomplie, d'en féliciter l'empereur et le patriarche (9 juillet 519) (3).

(1) ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, l. XLIV, début, édition Gaume, Paris, 1888, t. V, p. 2.

(2) MANSI, *Concil.*, t. VIII, col. 460-461.

(3) MANSI, col. 462-464. La sincérité de la joie pontificale exulte dans la lettre de saint Hormisdas à l'empereur : « Lectis clementiæ vestræ paginis, quæ restitutam fidei concordiam nuntiabant, in divinæ laudis canticum mens totius Ecclesiæ læta prorupit, quo canitur : Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. Hujus igitur fiducia hymni dignam fidelibus meritis gloriam felicitatemque præsumite... Tradidit enim tibi [Deus] Orientis imperium, ut ejus operum fieres instrumentum... Etenim cum tibi sit christianam pacem servare propositum, quis te dubitet a Christo esse dilectum? Hæc prima sunt vestri fundamenta principatus, Deum placasse justitia, et ascivisse vobis excellentissimæ majestatis auxilia, dum adversarios ejus velut proprios comprimitis inimicos. Hæc nimirum maxima reipublicæ fundamenta sunt, hoc solidum invictumque robur. Neque enim humanis actibus potest esse pervium, quod est divinæ gratiæ firmitate vallatum...; contra autem frustra arma, frustra sibi copias quærit, quem gratia superna destituit... Nulla victoria potest esse præstantior quam quod humani generis hostem, post quæsita tam longi temporis firmamenta, subvertis. Enimvero cæterorum natura præliorum distincta gentibus, regionibus terminata, cruore polluta; hæc omne genus humanum palma complectitur, hunc omnibus regionibus imputabis triumphum; et quod divinæ proximum pietati est, qui paulo ante ductu diaboli grassabantur, nunc ad propriæ salutis effectum sine sanguinis effusione vincuntur. Durabit igitur hujus christianæ victoriæ per œvum triumphus, neque enim poterunt labe temporis aboleri, quæ in sempiternæ fidei stabilitate fundata sunt. Permanebit longe lateque vestrorum fama factorum... In hoc certamine vita ipsa defenditur, et quodammodo pro sempiternæ beatitudinis arce pugnatur. Quocirca continuam tanti operis apparatus clementiæ vestræ intentionem requirit : facite ut nullum prorsus receptaculum, ex quo rursus immanissimus hostis emergat, inveniat; cunctis eum nudate præsidiis; et si quid usquam vestigiorum ejus reliquum est, id omne clementi remedio repurgate; omne nequitiæ germen funditus eruatur; adversa Deo stirps ad vivum usque resecetur, ne minus compressa (quod absit) iniquitatis radix venenata latius iterum virgulta diffundat. Quorsum hæc? Quia superest adhuc vobis Alexandrinæ atque Antiochenæ, et aliarum Ecclesiarum nullo modo negligenda correctio; in qua si suam curam clementia vestra immiserit, spes est, quo auctore bona cuncta credimus incipi, eodem celeriter auxiliatore compleri... »

C'est encore plus *ex professo*, pour ainsi dire, que sont célébrées les louanges de l'unité ecclésiastique, dans la lettre du Pape au patriarche :

« Consideranti mihi tuæ scripta caritatis, in quibus cum de beati Apostoli Petri

Les légats prolongèrent jusqu'en 520 leur séjour à Byzance, où leur présence paraissait nécessaire jusqu'à la pleine consolidation de l'union rétablie.

Le patriarche Jean II mourut en réputation de sainteté au début de l'année 520. Son successeur, Épiphane, prêtre orthodoxe et vertueux, fut confirmé par saint Hormisdas, qui l'établit même son vicaire en Orient et s'en remit à lui du soin de recevoir dans la communion catholique les clercs isolés qui en étaient encore séparés. La paix et la concorde se raffermirent ainsi de plus en plus. Le danger hérétique n'existait plus qu'à Alexandrie et à Antioche. Sévère s'était enfui de cette dernière ville et s'était réfugié en Egypte avec Julien d'Halicarnasse, autre chef des monophysites (septembre 519) (1).

Nous avons un intéressant témoignage du profond retentissement qu'avaient ces bonnes nouvelles d'Orient sur la catholicité occidentale, dans les lettres de saint Hormisdas à saint Césaire d'Arles, son vicaire dans les Gaules, et aux évêques espagnols. Au métropolitain d'Arles, Pape demande de s'associer à sa joie de l'union rétablie, après avoir partagé sa douleur de la persistance du schisme, et il lui annonce la conversion, sincère cette fois, des prélats orientaux :

Justum est, ut qui catholica communione lætamini, nobiscum de Ecclesiæ, si qua provenit, concordia gaudeatis : ut quemadmodum unus nobis consensus est fidei, ita sit individua gratulatio prosperorum... Dominus, qui vult omnes homines salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire, nunc multorum sensus illuminans, eis desiderium Apostolicæ communionis infudit, ut quod dudum intentione prædicabant, hoc nunc correctionis professione condemnent. Quorum reditum ideo absque suspicionis morsu recipimus, quia dum peccatum sine

---

unam tibi esse fidem professus es, prophetica licet exclamare licentia : Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum. Neque enim refert quam longinquis locorum spatiis dividamur, quando jam Deo auctore una fidei cohabitatione conjungimur. Nunc enim misericordia procurante divina in unius corporis vultum dissipata olim Christi membra conveniunt, et ab iniquissimis direpta latronibus annuntiata a propheticis vocibus Domini nostri redintegratur hæreditas ; et vere in hujus petræ fide, id est Apostolorum Principis firmitate, orientalis Ecclesiæ fundamenta solidantur. Quæ cum facta tuis litteris indicentur, tempestiva exultatione dicendum est : Quam speciosi pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona! Gratias igitur excellentissimæ Trinitati, quæ consentientes in Christum Ecclesiæ ac reipublicæ dedit esse rectores : enimvero magna rerum salus est, quotiens in fidei catholicæ veritate sacerdotes ac principes mens una connectit... Itaque, dilectissime frater, Dei nostri sponte currentibus instate beneficiis, sparsi olim gregis plenius membra colligite, et custodite collecta. Memento nunc clementer assignatæ a Christo navis esse te rectorem... Frustra enim bonum opus incipitur, si non in totum perfectio subsequatur... »

(1) Libératus, *Breviarium*..., c. XIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 1033; Théophane, Cedrenus, *loc. cit.*; *Vita S. Sabæ*; Zonaras, *Chronicon.*, XIV, 5, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 1225-1228.

aliquo excusationis velamine confitentur, manifestum desiderium correctionis ostendunt... (1)

Aux évêques espagnols, Hormisdas envoie copie de la profession de foi souscrite par Jean de Constantinople et que devront souscrire pareillement tous les clercs orientaux se trouvant en Espagne et se réclamant de la communion catholique (2).

Quelques années après les événements qui viennent d'être racontés, les circonstances amenèrent à Constantinople le Pape lui-même. Jean Ier, successeur de saint Hormisdas (depuis août 523). A la suite du dissentiment survenu entre l'empereur Justin et le roi des Visigoths ariens, Théodoric, à cause de la persécution infligée aux Ariens dans l'empire byzantin, Jean Ier se trouva dans une position extrêmement difficile. En 524, Théodoric contraignit le Pape, qui s'y opposait, à entreprendre le voyage de Constantinople (3). Ce fut la première fois qu'un Pape fit son entrée dans la capitale byzantine. Il y reçut de l'empereur, du patriarche et du peuple le plus brillant accueil. Le dimanche de Pâques (30 mars 525), Jean Ier célébra solennellement selon le rite romain, à la grande église, et le chroniqueur Marcellin note ce fait en termes d'un enthousiasme où se mêle une pointe de naïveté :

Dexter dextrum ecclesiæ insedit solium, diemque Domini nostri Resurrectionis plena voce Romanis vocibus celebravit (4).

La primauté du Pontife romain fut reconnue publiquement, à cette occasion : un trône plus élevé que celui du patriarche Épiphane lui fut dressé (5).

CONCLUSION

Le lecteur se rappelle peut-être que, au début de ce travail, pour souligner l'utilité — toujours actuelle — d'une étude impartiale de cette affaire de l'Hénotique et du schisme acacien, on citait l'appréciation d'un prélat grec orthodoxe, Mgr Nectaire Képhalas, qui s'était enhardi à poser les questions suivantes : « Nous le demandons, où apparaît dans toute cette histoire la puissance du Pape? Où voit-on la reconnaissance de l'infaillibilité pontificale? Où est le droit divin? Où est la doci-

(1) Mansi, t. VIII, col. 439.
(2) *Id.*, col. 467-468.
(3) Théophane, *Chronogr.*, A. M. 6016, *P. G.*, t. CVIII, col. 396; Vita Johann. I in *Lib. Pontif.*: Marcellin, Chron., an. 525, *P. L.*, t. LI, col. 940-941; S. Grégoire le Grand, *Dial.*, III, 2 seq.
(4) Marcellin, *loc. cit.*
(5) Théophane, *loc. cit.*; Nicéphore, XVII, 9; *P. G.*, t. CXLVII, col. 241.

lité et la soumission des autres Eglises? Où sont tous ces privilèges que le Pape d'aujourd'hui prétend lui avoir été attribués par les Pères antérieurs au schisme de Photius! » (1)

Le lecteur de bonne foi n'aura point eu de peine à trouver dans les pages qui précèdent, notamment dans les toutes dernières concernant la réconciliation de Byzance avec Rome et le formulaire du pape saint Hormisdas, les plus catégoriques réponses aux interrogations railleuses du métropolite oriental. On y a vu l'attitude toujours identique de tous les Papes qui se succédèrent pendant la durée du schisme acacien, depuis saint Simplicius jusqu'à saint Hormisdas et à saint Jean Ier: fermeté, constamment semblable à elle-même, sur la doctrine et sur la discipline générale, logique rigoureuse et esprit de suite continu, dont le résultat fut le triomphe définitif de l'Eglise romaine après trente-cinq ans de la plus déplorable séparation. Les réflexions de Bossuet et de Rohrbacher sur le formulaire de saint Hormisdas, que nous avons citées plus haut, ont pu montrer aux esprits exempts de préjugés comment le sens historique et le sens catholique s'accordent à voir dans ce document la « reconnaissance de la primauté et de l'infaillibilité pontificale », pour emprunter précisément les expressions de Mgr Nectaire Képhalas. Les fêtes byzantines du rétablissement de l'union, présidées d'abord par les légats de saint Hormisdas à la Pâque de 519, puis par le pape Jean Ier en personne à la Pâque de 525, demeurent comme une consécration historique de cette « reconnaissance » des droits romains, de cette « soumission » du patriarche, de l'empereur et des prélats orientaux à la suprême autorité doctrinale et disciplinaire du successeur de Pierre.

En face de ces heureux résultats de la conduite des Papes dans toute cette affaire, les funestes conséquences de l'Hénotique continuent, aujourd'hui encore, à juger devant l'histoire l'attitude du patriarche Acace, du basileus Zénon et de ceux qui se firent leurs partisans. L'Hénotique avait, en réalité, partagé l'empire romain en deux communions ennemies. Lorsque, à l'avènement de Justin Ier, la paix fut rétablie entre Constantinople et Rome, cette reprise de relations ne put guérir le mal sur tous les points. « Les arrangements pris à Constantinople étaient une chose, l'exécution dans les provinces orientales une autre

---

(1) NECTAIRE KÉPHALAS, Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτίων τοῦ σχίσματος, περὶ τῆς διαιωνίσεως αὐτοῦ, καὶ περὶ τοῦ δυνατοῦ ἢ ἀδυνάτου τῆς ἑνώσεως τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, τῆς Ἀνατολικῆς καὶ τῆς Δυτικῆς, ὑπὸ τοῦ μητροπολίτου Πενταπόλεως Νεκταρίου. Athènes, 1911, t. I, p. 150 (= *Etude historique sur les causes du schisme, sur sa continuation à travers les siècles, sur la possibilité ou l'impossibilité de l'union des deux Eglises, l'orientale et l'occidentale*).

chose. Nous ne savons trop comment on s'y prit en Egypte; ce qui est sûr, c'est que le concile de Chalcédoine n'y fut pas proclamé alors. En Syrie, avec quelques tâtonnements et beaucoup de prudence, on parvint à éliminer les évêques antichalcédoniens; mais la plupart des moines résistèrent et se laissèrent chasser de leurs couvents plutôt que d'accepter les décrets impériaux... Telles furent les conséquences directes ou indirectes de l'Hénotique de Zénon. Hénotique veut dire édit d'union. On voit combien le nom répond à la chose. En deux patriarcats sur quatre, des organisations dissidentes, chancres ecclésiastiques dont on put constater les ravages quand Mahomet parut à l'horizon. Hors de l'empire, les trois Eglises nationales de Perse, d'Arménie, d'Ethiopie séparées de l'unité catholique (1). »

Rien ne saurait prouver plus péremptoirement combien Rome avait raison de ne point accepter l'Hénotique et les essais de conciliation entre orthodoxes et hérétiques. Les faits n'ont que trop confirmé ce que la claire logique des Papes n'avait cessé de répéter à Acace et à ses partisans, savoir, que ce n'est pas en taisant la vérité que l'on étouffe l'erreur. Il n'est point besoin de chercher ailleurs la justification de la constante sévérité des Pontifes romains à l'égard d'Acace et de ses successeurs — même orthodoxes — qui ne consentaient pas à rayer son nom des diptyques comme ayant été un fauteur d'hérésie..

SÉVÉRIEN SALAVILLE.

---

(1) Mgr L. DUCHESNE, *Autonomies ecclésiastiques, Eglises séparées.* Paris, 1896, ch. II : Les schismes orientaux, § II : Les schismes monophysites, réédition de 1905, p. 44, 57. Voir aussi un excellent résumé dans *Dictionnaire de théologie catholique* VACANT-MANGENOT, art. *Constantinople* (Eglise de), par le R. P. SIMÉON VAILHÉ, t. III, col. 1331.

Chronique des Églises grecques et serbes

I. Église de Grèce : Le mémoire du métropolite d'Athènes sur les réformes ecclésiastiques. Anglicans et orthodoxes. — II. Église de Constantinople : L'élection du patriarche. Incidents au Conseil mixte. Un Panama phanariote. L'affaire de Kérassonde. — III. Patriarcat de Jérusalem : Politique du patriarcat. Lutte contre le patriarche. — IV. Église serbe : Union des Églises serbes. Rétablissement du patriarcat d'Ipek. Réformes. Second mariage des prêtres.

I. Église de Grèce

I. Le « Mémoire » du métropolite d'Athènes.

Mgr Mélétios, métropolite d'Athènes, passe pour un hardi réformateur. Nous trouvons ses idées, relatives à la réforme de l'Église de Grèce, condensées dans un *Mémoire* récent adressé au Saint Synode (1). Cet acte se compose de trois parties : I. *L'Église enseignante.* II. *L'Église enseignée.* III. *Les réformes que l'on propose.*

Ire PARTIE — L'ÉGLISE ENSEIGNANTE

1. *Le clergé séculier.* — Après une sorte de hors-d'œuvre politique qui nous apprend que l'excommunication lancée par son prédécesseur contre M. Vénizélos est de nulle valeur, Mgr Mélétios entreprend de nous renseigner sur l'état du clergé séculier.

L'Église autocéphale de Grèce ne compte pas moins de 3 802 paroisses. desservies par 4 433 prêtres. La plupart de ces prêtres, 87 pour 100, n'ont reçu qu'une instruction élémentaire; on en rencontre qui sont incapables de lire correctement les livres sacrés. Autre malheur, tou-

(1) Ce *Mémoire* a paru dans les numéros d'octobre, novembre et décembre 1919 de la revue de théologie d'Athènes : Καινὴ Διδαχή (= la *Nouvelle Doctrine,* allusion à la « nouvelle doctrine » prêchée par saint Paul à l'Aréopage, *Act.*, XVII, 19). Nos citations sont prises dans une édition à part. « Ὑπόμνημα εἰς τὴν Ἱερὰν Σύνοδον τῆς Ἑλλάδος περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς καταστάσεως καὶ τῶν δεόντων, γενέσθαι. » (*Mémoire adressé au Saint Synode sur l'état de l'Eglise de Grèce et les réformes à y introduire* Athènes, 1920, fascicule de 160 pages in-8°.)

jours d'après le *Mémoire :* c'est que, dans le cas, à cerveau peu chargé correspond bourse plate. Le mauvais état des finances du clergé a comme pendant le mercantilisme ou la simonie et comme résultat fatal l'absence de tout ascendant spirituel. Le sanctuaire est devenu un théâtre de contestations entre clercs à propos des offrandes, et la maison du paroissien une citadelle que les pappas, goupillon en main, se disputent avec un acharnement peu désintéressé (1). Il faut savoir, en effet, que, selon les usages de l'Église orientale, on bénit plusieurs fois par an les maisons des particuliers. En général, cette cérémonie, qui n'est pas sans profit temporel, est laissée à l'initiative du pappas ou des pappas. Cette considération explique les assauts répétés dont il vient d'être question.

Il semble cependant, à entendre Mgr Mélétios, que, depuis une dizaine d'années, on a pu constater une certaine amélioration dans la condition économique du clergé paroissial. Ce mieux est dû à la générosité de l'État, qui a créé des traitements, évoluant entre 100 et 300 drachmes par mois. Malgré cela, la vie du pappas grec, n'oublions pas qu'il est père de famille, est assez précaire pour que ce dernier se croie autorisé, dans certains cas, qui sont loin d'être exceptionnels. à avoir recours aux ressources d'un métier. Se rattrape-t-il, du moins, du côté de la sainteté? Écoutons l'auteur du *Mémoire*. « La moralité du clergé paroissial. pris dans son ensemble, ne suit pas. heureusement, une marche parallèle à sa condition intellectuelle et économique. » (2) Voici comment : « L'austérité des mœurs traditionnelle, la sobriété et les convenances ecclésiastiques sont encore la règle générale. L'on voit même nombre de prêtres. mariés ou non mariés, jouir, malgré leur ignorance, d'un ascendant remarquable, et cela grâce à leur vertu et à leur piété. » (3)

Cependant, même sur ce terrain, que de restrictions à faire! Nous n'y insistons pas, mais avec l'auteur du *Mémoire* nous ferons remarquer le fait suivant : la préférence des fidèles pour le prêtre non marié quand il s'agit du sacrement de Pénitence; à les entendre, un prêtre qui a pris femme n'est pas à même de garder le secret sacramentel. D'ailleurs, il faut avouer qu'en général le clergé grec n'est pas de taille à tenir le sceptre de la science, encore moins la plume de l'apologiste; quant à l'ordre moral, il n'y figure pas toujours au premier rang, tout comme sur le terrain de la bienfaisance il se laisse dépasser par le plus mince évergète du royaume. Que dire des prêtres qui émergent par leur

(1) *Mémoire*, p. 67.
(2) *Mémoire*, p. 7.
(3) *Mémoire*, p. 8.

savoir? Ils n'ont pas encore donné toute leur mesure; ils se cantonnent dans le domaine du service strictement religieux et ne se croient pas destinés à plus. Quelle action attendre d'un clergé qui se tient à l'écart de toute œuvre charitable ou sociale? Il est à la remorque de la société, alors que Notre-Seigneur a dit : « Vous êtes le sel de la terre, vous êtes la lumière du monde. »

2. *L'administration paroissiale.* — Si les deux lacunes du clergé, infériorité dans l'ordre moral et nullité dans le domaine social, ont pour raison d'être une formation défectueuse, leur cause immédiate réside, paraît-il, dans le système administratif en vigueur, qui est loin d'être conforme aux prescriptions canoniques. Si l'on entend bien le Droit Canon, le curé n'est pas exclusivement le ministre des sacrements et le prédicateur de l'Évangile; il est aussi le supérieur à qui les fidèles doivent obéissance et docilité, bref, il est le chargé d'affaires de Dieu. Aussi les saints canons ne reconnaissent-ils pas d'autre administrateur des biens de la paroisse en dehors du curé. Les circonstances, c'est-à-dire l'incapacité du curé, ont introduit un nouveau rouage dans l'administration paroissiale, l' « épitropie » ou Conseil de Fabrique. L'épitropie a déployé tant de zèle qu'elle a fini par supplanter le vrai chef, dont elle a fait un simple fonctionnaire. A l'avenir, le pasteur a les mains liées, non seulement quand il lui prend envie de manier les écus de son église, mais aussi lorsqu'il accomplit les actes du culte public, car l'épitropie a le bras long. A-t-elle affaire avec un curé ignorant et faible, elle a naturellement beau jeu, et le mal reste dissimulé; mais vienne un autre au courant de ses droits et de ses obligations, aussitôt le voile se déchire et le désordre devient scandale. Qu'on ne prenne point ces affirmations pour des paroles en l'air; elles sont d'autant plus exactes qu'un illustre avocat américain en a entretenu par lettre le métropolite lui-même.

La loi de 1909 n'a pourtant pas été sans apporter une amélioration à cet état de choses. Cette loi en a aboli une autre, celle d'Othon Ier, qui faisait des églises et de leurs biens des propriétés ressortissant au pouvoir civil. Or, depuis 1909, la paroisse est un établissement autonome, sans rapport aucun avec la commune; l'église paroissiale est une personne morale avec droit de propriété. Quant aux biens ecclésiastiques, ils sont exclusivement destinés aux besoins de la paroisse et administrés par cinq « épitropes », à savoir le curé et quatre laïques élus par les paroissiens. Le législateur, instruit sans doute par l'expérience, n'a pas désigné le curé comme président de cette nouvelle « épitropie ». C'est une faute, dit-on, dont on déplore déjà les conséquences.

S'il a sciemment omis ce détail, le législateur a eu, par contre, le soin d'ajouter qu'à l'avenir les fidèles participeront à la nomination du curé. Ce dernier est en effet nommé par l'évêque, sur la proposition des paroissiens. « Outre la concession faite aux idées démocratiques », cette loi n'entraîne après elle aucune utilité pratique, puisque, en fait, le défaut de candidats supprime l'exercice du droit de proposition. Que penser de cette participation laïque? L'auteur du *Mémoire*, partisan d'un libéralisme franc, tempère ses blâmes par l'espoir d'avantages plus ou moins problématiques.

3. *La formation cléricale.* — L'auteur fait une esquisse rapide de la formation cléricale à travers les âges; nous voici, après 1821, au lendemain de l'indépendance. En 1844, l'école Rhizarios ouvre ses portes aux candidats à la cléricature, puis vint la loi sur les écoles ecclésiastiques (1856), selon laquelle les professeurs devaient être entretenus aux frais des monastères. Aussitôt Chalcis, Tripolis et Hermopolis eurent leurs écoles ecclésiastiques. Après l'annexion des îles Ioniennes et de la Thessalie, on en fonda trois autres. De ces établissements quatre ont cessé d'exister, et les deux autres continuent à végéter, ce sont ceux de Tripolis et d'Arta. Pourquoi cet insuccès? On a commencé avec des programmes, une administration et des traitements qui n'étaient rien de moins que défectueux. Voyez, au contraire, les Roumains et les Serbes. Auraient-ils si bien réussi, s'ils n'avaient pas, dès le début, élaboré des programmes complets, assuré un traitement honnête à chaque prêtre et avancé l'âge de l'ordination sacerdotale? En Grèce, continue le métropolite, programmes, traitements, âge des ordinations laissent à désirer. Jugez-en par le détail suivant. Voici un jeune homme qui vient de terminer ses études à l'école Rhizarios d'Athènes; il est âgé de vingt-deux ans, et les saints canons exigent huit années encore pour l'ordination. Que faire durant ces huit années d'expectative? Attendre les bras croisés, c'est se condamner à mourir de faim. L'Église s'en désintéresse, l'État se garde bien de se mêler de cette sorte d'affaires; aussi notre pauvre jeune homme, qui est peut-être encore sous l'impression des saints enthousiasmes de l'apostolat entrevu, s'en va-t-il, découragé, chercher un gagne-pain; il ne faut plus compter sur lui. Pour combler cette grave lacune, on a fondé un « Hiérodidascalion », une école qui forme à la fois des prêtres et des instituteurs. L'idée était bonne, le local bien conditionné, mais malheureusement on n'a pas eu le temps d'en faire l'essai, la réquisition ayant mis la main sur le bâtiment. Cependant, l'expérience, faite ailleurs qu'à Athènes et suivie de vrais résultats, permet d'avoir bon espoir. Comptant béné-

ficier de ces résultats, le Séminaire Rhizarios vient d'être transformé en « Hiérodidascalion ». Désormais donc, un Rhizarite peut achever ses études sans se trouver aux prises avec cette question : « Comment ferai-je face aux nécessités de la vie jusqu'au jour de mon ordination? » Avant d'être prêtre, il sera instituteur, sans compter qu'une fois curé d'un village il pourra continuer à faire la classe; il aura donc double traitement, la solution de la question économique du clergé est toute trouvée. On a fait plus. Pour obvier aux inconvénients d'une formation ecclésiastique incomplète, on vient de donner une annexe au Rhizarion. Ce *Phrontistérion*, φροντιστήριον, est destiné à donner pendant une année une formation exclusivement ecclésiastique.

Et la science théologique? Malheureusement, avoue Sa Grandeur, on n'est pas en mesure de la procurer à tous les membres du clergé, puisque dans toute l'orthodoxie grecque on ne compte que trois écoles de théologie : Halki pour Constantinople, Sainte-Croix pour Jérusalem et la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes. Voici le procès des écoles. Constantinople et Jérusalem assurent à leurs étudiants une formation scientifique et sacerdotale complète; Athènes se contente du côté scientifique, bien défectueux d'ailleurs, puisque non seulement plusieurs chaires manquent de titulaires, mais les professeurs eux-mêmes se voient contraints de cumuler pour pouvoir toucher un peu plus de six cents francs par mois; naturellement, leurs cours ne peuvent qu'en souffrir. Lacune plus grave encore. Sont admis à suivre les cours de la Faculté de théologie athénienne, en dehors de ceux qui viennent d'une école ecclésiastique, les jeunes gens qui ont terminé leurs études de gymnase. Or, le programme de la Faculté suppose chez les étudiants la connaissance des éléments de chaque traité théologique, ce qui n'est point le fait d'un ancien élève de gymnase. En conséquence, pour ce dernier, le professeur parle un langage à peu près, pour ne pas dire tout à fait inintelligible. Autre grief. Les étudiants de la Faculté de théologie qui se destinent au sacerdoce ne reçoivent guère de formation pratique, ils ne prennent contact avec les fonctions du culte divin que le jour où ils ont cessé de fréquenter les chaires de l'Université. Heureusement, une loi récente les oblige à suivre les cours du *Phrontistérion*, dont il a déjà été question. Dernière considération. Ceux qui sont chargés des intérêts de l'Église devraient déployer un peu plus de zèle, et ceux qui n'ont aucune responsabilité en cette matière ne pas tant s'en mêler. Sage conseil, mais bonne semence tombée sur le chemin.

4. *Le gouvernement ecclésiastique.* — La forme du gouvernement de l'Église de Grèce n'est pas précisément une monarchie à l'instar du

gouvernement de l'Église catholique. Au lieu de résider en une seule personne physique, l'autorité suprême est l'apanage d'une personne morale : l'Assemblée de tous les évêques de l'Église autocéphale. Inutile de relater les raisons alléguées pour justifier cette forme de gouvernement, qui — à peine est-il besoin de le rappeler aux lecteurs ordinaires de cette revue — n'est pas du tout défendable. S'il en est ainsi, continue l'auteur du *Mémoire*, quel est le rôle du Saint Synode? C'est un rouage adventice introduit par le fameux Mauer, ministre d'Othon Ier, une transplantation des Consistoires bavarois. Les cinq synodiques prétendent bien détenir le pouvoir suprême, mais canoniquement ils s'égarent. En attendant, l'Église autocéphale est gouvernée par une oligarchie.

Venons-en aux élections épiscopales.

Quel est celui qui se soucie du troisième canon du VIIe concile œcuménique? Ce canon réprouve expressément l'élection d'un évêque faite par les chefs du pouvoir civil, et pourtant le gouvernement continue à créer des évêques en choisissant parmi les trois candidats proposés par les membres du Saint Synode.

Peut-on ne pas appeler cela de l'immixtion? Oh! que si. Pas précisément, répondra-t-on peut-être. Ne reconnaissez-vous pas au peuple, du moins dans les premiers temps de l'Eglise, le droit d'intervention dans les élections épiscopales? Souffrez, dès lors, que de nos jours ce droit soit exercé par le représentant du peuple, le pouvoir civil. Que répliquer à ce prétexte, sinon que l'on met César à la place de Dieu?

Si l'élection de l'évêque est entachée d'immixtion du civil, le pouvoir épiscopal est à son tour sérieusement entamé. Deux organes administratifs sont occupés à rogner l'autorité d'un évêque grec : le Saint Synode et l' « épitropie » diocésaine, chargée de la question financière. De tous temps l'esprit et la pratique de l'Église a été la décentralisation du pouvoir. Or, le Saint Synode, s'inspirant de principes tout à fait opposés, entend exercer l'autorité suprême de manière à ce que l'évêque devienne son sujet; il prétend aussi émettre des actes exclusivement en son nom. Ce n'est pas tout, le gouvernement réclame sa part. Selon l'ordre exprès des saints canons, le soin et l'administration de toutes les affaires ecclésiastiques incombent à l'évêque. Dans le but de lui faciliter l'exercice du ministère pastoral, on avait jadis nommé des économes épiscopaux comptables à l'évêque. Le temps des économes est passé et nous en sommes à celui des « épitropes ». Ceux-ci échappent dans leur élection à toute intervention épiscopale, dans la gestion des affaires de leur ressort à tout contrôle et à toute surveillance de la part du chef du diocèse. Qui donc a l'œil sur les finances? c'est l « épitropie », qui, à son tour, ne voit que par les yeux du préfet ou du maire.

En résumé, rôle d'intrus exercé par le Saint Synode, immixtion du pouvoir civil dans les élections épiscopales et dans l'administration diocésaine, telles sont les atteintes dont souffre le gouvernement ecclésiastique. Quand on est ainsi ligoté, on ne peut guère agir.

5. *Justice ecclésiastique.* — Société parfaite, l'Église est en possession d'une législation dont l'application intégrale lui assure une vie propre. Nous venons de voir que l'État ne se gêne pas quand il s'agit de restreindre le pouvoir épiscopal. Voici d'autres immixtions qui ne sont rien de moins que funestes. Le *Mémoire* est très clair là-dessus. Un clerc est pris en flagrant délit, le droit ecclésiastique exige ou son déplacement ou sa déposition; mais le droit civil demande qu'avant l'application de la loi la cause soit jugée aussi par les juges séculiers. Le délinquant est-il passible d'une peine? Ou bien il y échappera, ou bien il continuera à mener une vie scandaleuse pendant un long espace de temps, car qui ne sait que la multiplicité des tribunaux éternise les procès!

Emboîtant le pas au gouvernement, le Saint Synode s'adjuge la connaissance d'à peu près toutes les causes épiscopales. Mais bien mal acquis ne profite jamais. A son tour le Saint Synode tombe entre les griffes gouvernementales pour être soumis à un dépouillement en règle. En définitive, conclut l'auteur, c'est l'Église devenue un organe entre les mains du roi et du ministère des Cultes, puisque les causes ecclésiastiques qui doivent être connues par le pouvoir civil passent par ces deux autorités, « les plus déconsidérées en matière judiciaire ».

Dernière entorse faite à la législation canonique. Les saints canons déterminent: 1° Que le dénonciateur doit établir son accusation, pour ne pas obliger l'Église à faire office de policier; 2° Que les témoins feront leur déposition au tribunal. Or, qu'arrive-t-il en fait? Les juges ecclésiastiques, sur la dénonciation dont ils sont saisis, procèdent à des opérations de police, contraignant les témoins à charge où à décharge de faire leur déposition selon la pratique des tribunaux civils chargés d'appliquer le droit criminel. Le résultat de ces enquêtes, c'est souvent un scandale beaucoup plus grave que celui qui a été occasionné par le délit lui-même. On se prononce donc sur des actes signés à huis clos, alors qu'un juge expérimenté apprend plus par l'examen de l'état psychologique des témoins que par leurs attestations même écrites. Voilà qui est donc à réformer.

6° *Question économique.* — Nous passons sur les considérants, pour en arriver à ce qui intéresse l'Église de Grèce. Les églises paroissiales, leurs bénéfices et leurs propriétés sont administrés par des *épitropes* qui ne se considèrent comptables ni à l'évêque ni au Saint Synode, et qui dans leur gestion semblent ignorer que l'entretien du clergé et des œuvres charitables constitue la destination primordiale des biens ecclésiastiques. Le curé croit-il nécessaire une quête extraordinaire, MM. les épitropes interviennent pour faire observer combien la quête

ordinaire en souffrirait., Les fruits de celle-ci deviennent l'objet de détournements imposés par l'amour-propre des épitropes, qui se croient moralement obligés de laisser à l'église paroissiale un souvenir palpable, tableaux, lustres, etc., de leur passage à l'épitropie (1).

Quant aux biens monastiques, l'État, nous dit-on, s'est montré plus modeste dans ses prétentions. Il avait été décidé d'employer les revenus des établissements ecclésiastiques à l'entretien des évêques, des prêtres et des maisons d'éducation. Après le recensement des monastères, on en a désigné 232 qui passeraient sous la tutelle directe du gouvernement, tandis que les autres, au nombre de 226, seraient tenus de fournir un revenu de 405 650 drachmes. Cela se passait en 1833. Or, on ne conçoit pas une administration sans caisse et une caisse sans épitropie. La nouvelle épitropie fonctionnait indépendamment du pouvoir ecclésiastique; cela ne lui porta pas bonheur, car en 1838 elle avait cessé d'exister. En expirant, elle passa la bourse au ministère des Cultes. Deux constatations à faire à la suite du métropolite, à propos de cette évolution qui, après tout, n'est qu'un renversement des choses. L'assemblée nationale d'Argos, tenue au lendemain de l'indépendance, avait bien décidé la réforme du clergé en lui assurant une formation et un traitement solides, mais la jeune nation crut bon de commencer par employer les revenus ecclésiastiques à l'entretien de ses écoles, C'est évidemment illogique. De plus, comme nous venons de le constater, à l'épitropie dissoute en 1838 succède le ministère des Cultes. C'est injuste. Aussi la révolution de 1909 supprime-t-elle le passé pour créer une nouvelle caisse, confiée à une épitropie qui se compose des membres suivants : le métropolite, deux membres du Saint Synode, le procureur du roi et le chef de section du ministère des Cultes. L'épitropie fonctionne sous la haute surveillance de ce même ministère. La caisse est alimentée par les revenus des monastères; le contingent de l'an dernier était de deux millions de drachmes, tandis qu'en 1910 il n'atteignait pas 300 000. Cette somme est destinée à l'entretien de 70 métropolites, archevêques, évêques, 11 prédicateurs, 64 professeurs d'écoles ecclésiastiques et 24 autres clercs et laïques engagés dans l'administration ecclésiastique.

Cependant, la grande question, celle qui obsède Sa Grandeur, c'est le traitement des curés dont le nombre, en comptant ceux de l'ancienne et ceux de la nouvelle Grèce, n'est pas inférieur à 8 000. Tout compte fait, il ne faut pas moins de 24 millions de drachmes pour l'entretien

(1) *Mémoire*, p. 47.

de tout ce personnel ecclésiastique. Mais où trouver cette somme? Les biens des monastères, les revenus des églises paroissiales intelligemment gérés, parviendraient, affirme-t-on, à en fournir la majeure partie; quant au déficit, l'État, « qui doit beaucoup à l'Église », serait invité à le combler par ses propres écus. On ne sait pas si ce dernier se laisserait faire.

La solution de la question économique, ainsi présentée, paraît simple et juste à la fois, et le métropolite s'en applaudit; malheureusement, elle se heurte à une loi promulguée il y a quatre ans par le gouvernement provisoire de Salonique et étendue à tout le royaume. Cette loi impose l'aliénation des propriétés monastiques en faveur des cultivateurs sans terres et des réfugiés grecs. Si la fin de la loi est excellente, le moyen est trop violent; c'est la pensée de l'auteur. Comment! un propriétaire particulier aurait le droit, après aliénation de ses terres, d'en garder dix hectares, et un établissement pieux serait privé de ce même droit, alors que le second article de la Constitution hellénique prescrit le respect des saints canons relatifs à l'inaliénabilité des biens ecclésiastiques? A supposer même que les monastères aient perdu leur raison d'être, ce qu'on ne peut admettre que sous bénéfice d'inventaire, on n'a pas le droit, dit en substance le métropolite, de confondre deux questions d'ordre différent : raison d'être des monastères et biens monastiques. Et de fait, en substance, les revenus de ces biens appartiennent, depuis 1909, à la caisse ecclésiastique dont il a été question précédemment.

7. *Relations de l'Église et de l'État.* — Ce paragraphe est principalement consacré à l'histoire des relations de l'Église et de l'État. Ces grandes esquisses nous paraissent trop hâtives, et, malheureusement, l'imagination y a plus de part que la raison froide. De l'air le plus sérieux, Mgr Mélétios affirme que les Papes se sont constamment mêlés de ce qui ne les regardait pas; tandis qu'à Byzance on a toujours eu, en dehors des jours d'orage, le plus grand respect pour les droits d'autrui, l'Église et l'État s'occupaient chacun de ses affaires respectives! C'est bien le cas de répéter : *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Où en est l'Église de Grèce d'aujourd'hui au point de vue de ses relations avec l'État? L'Église autocéphale, on nous l'a dit, n'est plus qu'une section du ministère des Cultes. En effet, l'État fait la loi dans les affaires ecclésiastiques : administration des biens d'Église, intervention dans les élections épiscopales, fondation du Saint Synode, nomination de deux membres du Saint Synode réservée au gouvernement, présence du procureur du roi dans les assemblées synodiques, présence nécessaire

sous peine de nullité des décisions, causes ecclésiastiques connues par les tribunaux civils : autant d'ingérences qui placent l'Église sous la coupe de l'État. Pourquoi la signature du procureur du roi dans les décisions du Saint Synode? Réponse officielle : les membres de cette assemblée se surveilleront davantage pour ne pas empiéter sur autrui.

En conséquence, la religion de l'État est moins favorisée, à cet égard, que les autres cultes. Mais voici le piquant de l'aventure. Le premier article de la Constitution prohibe le prosélytisme dirigé contre la religion officielle, l'orthodoxie. C'est une faveur et presque un droit, semble-t-on nous dire. Mais cette faveur a eu le sort des roses... Elle a vécu. L'article 195 du Code pénal n'a pas tardé à défendre tout prosélytisme mené contre les cultes existant dans le royaume. Ceci semble ravaler l'Église orthodoxe, bien que la condamnation de tout prosélytisme soit tout à fait dans la logique des idées du métropolite d'Athènes. On est devenu en quelque sorte le jouet du gouvernement.

Y a-t-il une cause qui explique cet asservissement de l'Église? Oui, paraît-il, et elle date du jour de l'indépendance nationale. Pour mieux marquer son émancipation politique, la Grèce d'après 1821 travaille à l'obtention de son indépendance religieuse; elle veut constituer une Église autocéphale. Quelque vingt-cinq années plus tard, ses vœux sont exaucés et le patriarche de Constantinople délivre le décret d'émancipation ecclésiastique. L'Église devient nationale, et l'État en profite pour en faire une administration politique. Cependant, depuis la révolution de 1909, le gouvernement semble vouloir réparer cette anomalie. La meilleure solution de ce grave problème, pense le métropolite, serait encore l'Église libre dans l'État libre, c'est-à-dire la séparation des deux pouvoirs (1).

IIe PARTIE — L'ÉGLISE ENSEIGNÉE

Cette partie a pour but de nous renseigner sur la formation et la vie religieuse du peuple grec.

1. *La prédication.* — La chaire sacrée se tait. La cause? demande Mgr Mélétios. La négligence et avant tout le défaut de prêtres capables de prêcher la parole évangélique. Depuis quelque temps on a nommé des prédicateurs ambulants, un pour chaque diocèse. C'est insuffisant. Autre raison. C'est que les offices liturgiques sont tellement longs qu'il devient quasi impossible d'y insérer un sermon. De plus, un curé qui doit chanter l'office, la Messe et prêcher ne saurait résister longtemps à cette

(1) En ce qui concerne le clergé régulier, on peut voir *Echos d'Orient*, avril-juin 1920, p. 214.

besogne écrasante. Et puis, l'assistance, trouvant les cérémonies trop longues, finit par s'ennuyer. On oublie, fait remarquer l'auteur, que tous ces offices ont pris naissance dans les monastères où les moines disposent de tout leur temps pour vaquer aux exercices du culte divin. N'oublions pas, continue-t-il, que la presse est devenue un organe de prédication. Les bulletins religieux devraient compter plus de lecteurs et dépasser le tirage actuel, qui atteint à peine le chiffre de 150 000.

2. *L'enseignement au moyen du culte divin.* — Mgr Mélétios prône la formation liturgique des fidèles.

Que d'enseignements dans les fonctions sacrées, l'administration des sacrements! Hélas! ces richesses spirituelles demeurent stériles par la faute du ministre sacré, qui lit pour ne pas se faire comprendre, et des assistants qui bavardent parce qu'ils n'entendent rien aux paroles de l'officiant. Sans doute, la langue liturgique n'est pas à la portée de tous les esprits, mais pourquoi le pasteur ne prend-il pas la peine d'en instruire ses ouailles? Comment le ferait-il si lui-même n'entend pas ce qu'il lit?

On va recevoir un sacrement sans en connaître la nature. Ainsi le pénitent s'agenouille devant son confesseur sans même avoir l'idée qu'il se trouve en présence de Dieu. L'essentiel, c'est d'effacer une liste de péchés pour pouvoir en commencer une nouvelle (1). On confère le sacrement de l'Ordre à des sujets qui ne connaissent pas le premier mot de la liturgie. De là ce désordre dans les cérémonies sacrées et par contre-coup les bavardages de l'assistance.

Ces plaintes ne sont que trop justifiées.

Autre problème. La question du chant sacré demeure encore sans solution. Le peuple chrétien ne veut plus de la musique byzantine, il préfère la polyphonie. Que faire? Les chantres deviennent rares; et le pauvre curé de village, après avoir chanté les Laudes, ne se sent plus de taille à commencer la Messe solennelle. Jusqu'ici, il est vrai, il pouvait encore compter sur le dévouement de l'instituteur, mais on nous apprend que depuis quelque temps ce dernier choisit l'heure de la Messe pour faire sa promenade hygiénique.

3. *L'école.* — « L'histoire nationale nous présente l'école s'abritant constamment à l'ombre de l'Église »; il y eut même un temps où ces deux établissements se fondirent en un seul sous la direction intellectuelle et religieuse du ministre de Dieu. Aussi voyons-nous le père de famille envoyer son enfant à l'école principalement pour lui assurer

---

(1) *Mémoire*, p. 79: Μεταβαίνει ἔχων τὴν ἀντίληψιν ὅτι πρόκειται νὰ ἀποσβέσῃ ἕνα κατάλογον ἁμαρτιῶν διὰ τῆς πράξεως τῆς συγχωρητικῆς εὐχῆς ὅπως ἀρχίσῃ νέον. L'auteur du *Mémoire* dépeint également les scènes qui ont lieu pendant la distribution de la communion aux rares jours où les fidèles s'en approchent. Tout ce qu'il en dit n'est malheureusement que trop vrai.

une instruction religieuse solide, sauvegarde certaine de sa nationalité. En conséquence, peu ou point de catéchisme dans la famille. L'instituteur ne se contentait pas d'un simple cours, il menait les élèves à l'église où ceux-ci, tout en accomplissant leurs devoirs religieux, prenaient part aux cérémonies sacrées. C'était l'âge d'or. Mais voici l'âge des réformes et de la décadence. Aux yeux des réformateurs, l'instruction religieuse est un cours tout à fait secondaire, par conséquent c'est lui qui doit faire les frais lorsque les rédacteurs de programmes sont dans l'embarras à propos d'un nouveau cours à introduire et d'un supplément d'heures à assurer à une autre matière. Naguère, les professeurs d'instruction religieuse étaient entretenus aux frais de l'État; aujourd'hui c'est au trésor ecclésiastique à leur assurer leur traitement; 300 000 francs suffisent à peine. Les réformateurs, nous affirme le métropolite, vont plus loin; ils cherchent à supprimer l'instruction religieuse des quatre années du gymnase, après avoir écarté de tout droit d'inspection les évêques eux-mêmes.

La question des manuels scolaires n'a pas reçu une solution très heureuse; sans doute on y rencontre encore une teinte religieuse, mais les idées franchement confessionnelles sont écartées sous prétexte qu'elles ne tiennent pas compte des capacités de l'enfant. Par contre, on a ouvert la porte aux idées de positivisme et de pragmatisme qui sont loin d'être combattues par des cours de religion sérieux. Il serait préférable, pense le métropolite, de supprimer ceux-ci au nom de la liberté de conscience et de l'égalité des cultes, et d'en avertir les familles.

4. *La lecture d'ouvrages pieux.* — « Ami du savoir, le peuple grec ne pèche pas par excès de lecture. » Mgr Mélétios ajoute qu'il en a toujours été ainsi (1). « Ne pas chercher la sagesse dans les livres est propre à la race hellène. » (2) Et ce caractère de la race est d'autant plus accentué que les vrais livres font défaut, particulièrement dans la littérature religieuse moderne. Le métropolite avoue ingénument ne pas « connaître un livre de piété vraiment populaire ». Ceux qui circulent aujourd'hui ne brillent pas par un contenu clair et pratique (3).

On ne lit plus l'Écriture sainte. Ceci, paraît-il, peut être justifié en partie. L'Église orthodoxe, devant faire face au dogme et aux tendances des protestants, a plus ou moins écarté les fidèles de la lecture des

(1) *Mémoire*, p. 87 : Ὁ Ἑλληνικὸς λαὸς εἶναι φιλομαθής, ἀλλ' ὄχι καὶ φιλαναγνώστης. Τοιοῦτος ὑπῆρξε πάντοτε.
(2) *Mémoire*, p. 87.
(3) *Mémoire*, p. 87.

livres inspirés. Néanmoins, sous la poussée de la propagande protestante, on a vu paraître des traductions de la Bible en grec moderne (1). L'Église orthodoxe ne pouvait que condamner ces tentatives qui créaient la confusion. La lutte fut terrible, car il fallait en même temps compter avec les missionnaires catholiques. Rien d'étonnant, dès lors, que dans l'ivresse du combat les champions de l'orthodoxie aient émis des idées plus ou moins justes au sujet de la lecture des Livres Saints. N'a-t-on pas entendu le patriarche de Jérusalem, Dosithée, proclamer « qu'en général il est défendu au peuple chrétien de lire la Sainte Écriture »?

5. *La religion dans la vie du peuple grec.* — Saint Paul a déclaré aux Athéniens qu'ils étaient le peuple le plus religieux de la terre. Le même éloge peut être adressé à toute la nation hellène, c'est Sa Grandeur qui nous l'affirme. Mais le sentiment religieux doit être alimenté, tout dépend de la doctrine qu'on lui présente. « Or, la nation grecque n'a aucune raison d'être mécontente de la forme religieuse qui lui a été transmise. Son attachement à l'orthodoxie, à cette orthodoxie qui vit et parle dans la terre nationale et dans les écrits de ses pères, a abouti à la première protestation contre l'Église romaine. » L'auteur veut sans doute dire que Photius et ses partisans furent les premiers « protestants » dans le sein de la chrétienté. Nous ne contestons pas le fait ainsi caractérisé, mais simplement sa prétendue origine, à savoir la vivacité du sentiment religieux.

On reproche au peuple grec son attachement presque aveugle aux moindres formes extérieures de sa religion. En l'occurrence, nous dit-on, ce reproche n'en est pas un. En effet, c'est grâce à ce formalisme que la religion a pu se conserver intacte pendant les dures années de la servitude. La réponse ne manque pas de justesse. Un autre reproche, beaucoup plus grave, c'est la tendance des lettrés vers l'athéisme ou du moins la liberté qu'ils prennent vis-à-vis des pratiques extérieures du culte. Le peuple s'en est déjà aperçu, et peu à peu le titre de lettré devient synonyme d'irréligieux. La constatation de ce phénomène devrait inspirer l'Église enseignante. Condamner toute nouveauté ou toute réforme sur le terrain des formes matérielles de la religion, c'est ni plus ni moins réserver celle-ci aux ignorants, alors que saint Paul s'efforçait de se faire tout à tous pour sauver les âmes. Conclusion : il faut tenir compte de l'esprit des gens instruits, et Mgr Málétios est décidé à le faire.

(1) On peut, à ce sujet, se référer à une chronique qui a paru ici même lors de la traduction de l'Evangile en néo-grec : *Echos d'Orient*, t. XIV (1911), p. 181-183. Voir aussi *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 321-332 et t. VI (1903), p. 230-240, deux articles relatifs à la même question.

Les réformes qui s'imposent d'elles-mêmes sur ce terrain comme sur les autres ne pourront être réalisées que par une Eglise libre de ses mouvements. Ce n'est pas un synode permanent, composé de cinq membres, qui parviendra à résoudre tous ces graves problèmes. Revenons, conclut l'auteur, à la pratique des saints canons, l'amélioration sera chose certaine et facile.

On souhaiterait un autre retour en plus, celui qui assurerait à l'Église de Grèce une vitalité moins apparente, mais plus réelle, dans la grande unité chrétienne.

IIIe PARTIE — LES RÉFORMES QUE L'ON PROPOSE

En voici les lignes générales (1).

Autorité suprême. — Elle réside dans l'assemblée de tous les évêques du royaume, et qui tient deux séances par an.

Évêques et diocèses. — Autant de diocèses que de départements. Chaque diocèse comprend plusieurs circonscriptions qui possèdent chacune leur chef, un délégué de l'évêque. Tout diocèse doit avoir un inspecteur.

Le diocèse constitue une personne morale parfaite. Le Conseil épiscopal comprend douze membres dont la moitié sont pris parmi les laïques. Il gère les biens du diocèse et n'a qu'un droit d'inspection vis-à-vis de la gestion des biens de chaque paroisse.

Paroisses. — Elles sont urbaines ou rurales en raison de la population, des aptitudes et du traitement des curés. Les Conseils paroissiaux sont élus par le peuple; le curé, s'il en est capable, les préside. Le curé est nommé par l'évêque sur la proposition des fidèles. Ne sont inamovibles que ceux engagés dans l'état matrimonial. La caisse épiscopale est chargée de leur traitement. La cathédrale est le centre du culte divin pour tout le diocèse, c'est là que doivent être exercés les futurs curés.

Vie monastique. — Chaque communauté religieuse, outre le but général d'atteindre à la perfection évangélique, doit se proposer une fin d'utilité sociale. Le supérieur, élu par les moines et confirmé par l'évêque, est déclaré inamovible. Vivant en communauté, les moines ne seront point propriétaires.

La justice ecclésiastique. — Une officialité par diocèse, une Cour d'appel et un Tribunal suprême pour toute l'Église, tels sont les organes de la justice ecclésiastique. L'officialité se compose de trois membres, elle a le droit d'infliger toutes les peines canoniques. La Cour d'appel comprend également trois membres, pris dans le corps épiscopal; le président est élu par le Synode général et les autres membres désignés

(1) On en a déjà parlé dans la chronique, avril-juin 1920.

par le sort. Quant au Tribunal suprême, c'est le Synode général lui-même. Le pouvoir disciplinaire est exercé par l'évêque dans sa circonscription vis-à-vis des clercs, et par un tribunal à cinq membres à l'égard des évêques passibles de peines légères.

Administration des finances ecclésiastiques. — On devrait créer quatre caisses. Caisse paroissiale, une pour chaque paroisse, chargée de l'entretien de l'édifice religieux et de son personnel, à l'exception du curé. Caisse épiscopale, une par diocèse, qui assurerait le traitement des curés, des épitropes épiscopaux, de l'inspecteur épiscopal, des inspecteurs de l'administration paroissiale, du personnel de la secrétairerie épiscopale, etc. Caisse du couvent. Caisse générale chargée de fournir le traitement de tous les évêques, des professeurs de religion, les dépenses de la Cour d'appel, du Tribunal suprême et du Tribunal disciplinaire, les frais imposés par la formation du clergé et en général par tous les besoins de l'Église. Chaque caisse s'alimente à des sources spéciales, inutile d'insister sur leur énumération.

Quant au montant du traitement des ministres de l'Église, on s'inspirera de la règle suivante : Correspondance entre les traitements des fonctionnaires civils et ceux des ministres ecclésiastiques.

Le mode de l'élection épiscopale. — Le Synode de tous les évêques choisit parmi les trois candidats que lui présentent les représentants respectifs du clergé et des fidèles du diocèse.

L'élection du métropolite. — Elle a lieu dans une assemblée composée des évêques, du Conseil métropolitain, des représentants de tous les Conseils épiscopaux, de tous les membres du Conseil des ministres ainsi que d'autres personnages ecclésiastiques et laïques. Il y aurait encore bien des détails à donner sur cette partie du *Mémoire*, toutefois leur intérêt nous paraît plutôt secondaire. Nous avons tenu à suivre de plus près ce qui concerne l'état actuel de l'Église de Grèce, là du moins nous sommes en présence de faits qui se passent de tout commentaire. Quant aux idées personnelles de Mgr Mélétios, elles nous font venir à l'esprit le dicton populaire : L'homme propose et Dieu dispose. Beaucoup d'innovations hardies, mais, franchement, est-ce que le peuple grec ne demande pas plus ? Il semble que oui. On se plaint un peu partout dans le royaume — et cela se voit surtout dans les lettres qui affluent aux bureaux du bulletin religieux d'Athènes — que la vraie vie, la vraie piété n'est plus le fait des enfants de l'Église orthodoxe. On s'aperçoit, et c'est peut-être une grâce de Dieu, que l'on est atteint de paralysie spirituelle : trop de formules et pas assez de lumière, trop d'apparences et presque pas de fonds. L'âme cherche une nourriture substantielle,

abondante, et elle ne rencontre personne qui puisse lui rompre le pain de la parole évangélique.

Ah! si elles savaient, si elles voyaient, ces pauvres âmes! Mais le moyen de voir, quand ceux qui devraient être lumière tournent le dos au soleil! (1)

V. Grégoire.

Athènes, septembre 1920.

II. Anglicans et orthodoxes.

La revue athénienne de théologie « Καινὴ Διδαχή » fait connaître au monde orthodoxe les faits et gestes de la mission grecque ecclésiastique de l'année 1918. Partis d'Athènes au mois de juillet, Mgr Mélétios Métaxakis et ses compagnons, clercs et laïques, se rendent d'abord aux États-Unis, puis en Angleterre. Cette pérégrination était motivée par la

(1) Mgr Mélétios, tout en élaborant des projets de réforme, met aussi la main à l'œuvre. En voici la preuve. Il s'agit du sacrement de l'Extrême-Onction. Administré selon le rituel compliqué de l'Eglise grecque, ce sacrement demande au moins une heure. En dehors des inconvénients que l'on devine facilement, il y en a un autre qui provient du fait que, dans les pays d'orthodoxie, ce sacrement n'est pas réservé seulement aux malades en danger de mort, mais fréquemment réitéré même aux bien portants et administré par manière de préparation à la communion eucharistique. Or, voici ce qui arrive. A cause de la longueur même des cérémonies, un prêtre ne pourrait pas la recommencer plus de cinq fois par jour. Résultat : le pappas invité par les familles aisées s'y rend volontiers, et, pendant qu'il fait des onctions sur des bien portants et sur des bien payants, des moribonds expirent sans les secours religieux auxquels ils ont droit. Conclusion : il faut abréger les cérémonies du sacrement de l'Extrême-Onction. Le métropolite a eu le courage de le faire, et le journal *Kairoi* (*les Temps*) celui d'y trouver matière à critique. Ce renseignement est tiré du *Messager ecclésiastique*, bulletin religieux du diocèse d'Athènes, avril 1920, n° 25, p. 230.

Autre réforme à opérer. On sait que dans leurs églises les Grecs consomment une grande quantité de cire. Dès qu'il entre dans une chapelle, tout « bon chrétien » doit allumer un cierge. Il y a des abus du côté des fidèles, qui risquent de prendre leur chandelle pour leur double et de ne pas se croire tenus à d'autres actes de culte; quant aux vendeurs de cierges, installés à l'intérieur de l'église, ils se transforment volontiers en éteignoirs ambulants et trop pressés. On en a porté plainte à qui de droit. Voici la réponse parue dans les colonnes du *Messager ecclésiastique* (avril 1920, n° 25, p. 238).

Les vendeurs de cierges s'empressent de les éteindre une fois les fidèles éloignés du grand chandelier. Réponse : évidemment, ceci n'est pas selon les convenances, mais remarquez que : 1° il est déplacé de ne pas ramasser les cierges avant leur extinction; Pourquoi ? parce que, *a*) il faut faire de la place pour les autres (Motif de charité.) ; *b*) les cierges éteints servent encore au culte. (Il faut être large.) — 2° Prétendre consumer son cierge, c'est rendre son offrande moins spirituelle que les sacrifices de la loi mosaïque où, exception faite pour l'holocauste, on ne consumait qu'une minime partie de la victime, tandis que la plus grande partie était réservée aux dépenses générales du culte. Remarque finale : c'est s'illusionner de croire que l'on force Dieu en lui brûlant un cierge. Dieu préfère un cœur contrit.

Que trouver à objecter à des arguments si supérieurement subjectifs? Et dire que ces abus ont lieu sous les yeux du métropolite, dans sa cathédrale!

nécessité d'une nouvelle organisation des colonies grecques d'Amérique pour leur permettre de résister avec plus de succès aux machinations de la propagande bulgare (!). L'historien de cette tournée apostolique, l'archimandrite Chrysostome Papadopoulos, traduit en un style cousu d'exclamations l'ébahissement de ses compagnons devant la vie intense du nouveau monde. Progrès matériel, commodités de la vie, aisance, facilité des communications, mouvement perpétuel, proportions colossales des fabriques de viande frigorifiée, autant de merveilles qui n'ont permis aux missionnaires que de jeter un coup d'œil distrait sur la vie religieuse et les œuvres des catholiques. Civilisation matérielle et milieu essentiellement démocratique, voilà ce qui surnage des multiples impressions.

Tout en s'occupant, sans aucune arrière-pensée, des colonies grecques et de leurs intérêts spirituels, les membres de la mission se sont vus entraînés dans un mouvement d'idées auquel ils étaient loin de penser. Les Anglicans proposent aux orthodoxes l'étude de l'union des Églises. Étonnement et surprise des envoyés grecs. Insistance des anglicans. D'où réunions et débats théologiques à New-York et à Londres. La revue « Καινὴ Διδαχὴ » publie *in extenso* ces discussions à caractère purement officieux où, d'un côté comme de l'autre, on constate le désir de l'union des deux Églises orthodoxe et anglicane, en même temps qu'une certaine disposition à faire les concessions nécessaires à la réalisation de ce vœu qui ne date pas d'aujourd'hui (1).

Les points débattus dans les séances solennelles, à New-York comme à Oxford, sont les suivants : validité des ordinations anglicanes, les trente-neuf articles, la question du *Filioque*, les Synodes œcuméniques, les sacrements, le baptême, la confirmation et le VIIe concile œcuménique.

L'Église catholique a exprimé officiellement sa pensée sur la validité des ordinations anglicanes. Il est intéressant de savoir ce que l'Église grecque pense de cette question capitale. Les anglicans des États-Unis tiennent à le savoir; aussi la première question posée par eux aux membres de la mission grecque est-elle celle-ci : Oui ou non, l'Église grecque reconnaît-elle la validité des ordinations anglicanes? Nous donnons la réponse du métropolite d'Athènes.

(1) Voir Καινὴ Διδαχή, numéros de janvier et suivants 1920.
A propos de l'union entre orthodoxes et anglicans, on peut aussi voir *Échos d'Orient* juillet 1919, p. 422, et surtout l'article publié par Mgr L. Petit dans les *Échos d'Orient*, t. VIII, 1905, p. 321-328 : « Entre anglicans et orthodoxes au début du XVIIIe siècle (1716-1725). »

« L'Église orthodoxe pourrait κατ' οἰκονομίαν reconnaître la validité des ordinations anglicanes (1). Le jour de l'union des deux Églises, elle accepterait comme canoniquement ordonnés les évêques et les prêtres de l'Église anglicane, mais aux conditions suivantes : reconnaissance de la part des anglicans du sacerdoce comme sacrement et du droit du corps épiscopal de décréter d'une façon infaillible en concile œcuménique, enfin rejet des trente-neuf articles du *book of prayer* (2). »

Que pensent là-dessus les anglicans? Sans doute, leurs amis leur semblent un peu exigeants; mais, par amour de la paix et de l'union, ils sont disposés à entrer dans la voie des sacrifices, en admettant ces conditions, non point cependant sans les faire passer au préalable par le crible de la discussion. A supposer donc qu'après mûr examen ces conditions ne soient point acceptées, quelle sera l'opinion du métropolite sur la valeur des ordinations anglicanes? Elle changera certainement. Que devient, dès lors, le respect du dogme et de l'histoire? On étouffe ces scrupules par le mot *économie*, οἰκονομία.

La question du *Filioque* est un peu plus délicate, et, par suite, la discussion un peu plus animée. Si les anglicans maintiennent le *Filioque* dans leur symbole, c'est uniquement dans le but d'éviter les erreurs opposées. Que les Grecs se rassurent donc, leurs amis n'entendent point admettre deux principes de la divinité du Saint-Esprit. L'Église grecque, au contraire, ne veut à aucun prix de l'addition du *Filioque*. Que faire? Va-t-on rester sur ses positions au risque de compromettre le grand bien de l'union? Le métropolite en est tout bouleversé. Il lui reste cependant assez de présence d'esprit pour dire à l'assemblée que ce point est à débattre dans les séances qui précéderont le jour de l'union des deux Églises. Il compte fermement sur des lumières plus abondantes. La solution ne nous éloigne guère du κατ' οἰκονομίαν, de « l'économie » de tout à l'heure. Toutefois, les anglicans n'aiment pas attendre. Évidemment, on est d'accord sur la doctrine, on anathématise toutes les erreurs relatives à ce point du

(1) Cette formule « κατ' οἰκονομίαν », qualifiée à bon droit de « perle théologique » par notre confrère le R. P. Martin Jugie, joue un grand rôle chez les théologiens modernes de l'Eglise grecque dans la question de la validité des sacrements administrés par les hétérodoxes. La théorie de l'οἰκονομία (disons, en donnant au mot sa forme française, mais en lui réservant sa signification bien spéciale : *l'économie*) date de la fameuse définition lancée contre le baptême latin par le patriarche œcuménique Cyrille V. *L'économie*, d'après les théologiens grecs, « est la faculté que possède la véritable Eglise de rendre valides ou invalides à volonté les sacrements administrés hors de son sein ». Voir *Echos d'Orient* (1908), p. 259-260.

(2) Les Grecs n'exigent pas le rejet absolu de ces articles. Pour ne pas compromettre l'union, ils demandent aux anglicans de les tenir non comme un symbole mais comme un fait historique.

dogme, mais les Grecs sont tentés de faire plus grand cas du mot que de la chose. Le Rév. Emhardt propose d'ajouter une note aux deux symboles pour expliquer la présence ou bien l'absence du terme *Filioque*. Le métropolite, cependant, espère que l'on sera mieux inspiré dans un avenir prochain.

Malgré leur bonne volonté, les anglicans paraissent assez irréductibles au sujet des sacrements en général. Un Révérend présente un compromis de son invention. Ne pourrait-on pas à la rigueur admettre tous les sacrements à l'aide d'une petite distinction? Le Baptême et la Cène seraient les grands sacrements; quant aux autres, on les appellerait « sacrements inférieurs ». Ce ballon d'essai demeure sans succès. Venons-en au Baptême. La parole est à l'archimandrite Papadopoulos. L'Église grecque, dans le but de lutter avec plus d'efficacité contre le prosélytisme des missionnaires catholiques, rejette le Baptême de l'Église latine. Cependant, cette façon de voir et de faire, qui n'est après tout dictée que par le désir d'éviter un malheur, n'est pas absolue au point de ne pas être susceptible de modification. Le jour où les catholiques renonceront à toute idée de prosélytisme, l'Église orthodoxe sera toute disposée à reconnaître la validité de leur Baptême; mais, qu'on le remarque bien, ce sera encore une reconnaissance « d'économie », κατ' οἰκονομίαν. Quant aux anglicans, eux aussi ont encouru le reproche de prosélytisme adressé aux catholiques; toutefois, par amour pour l'union, leurs amis les orthodoxes sont assez condescendants pour reconnaître la validité de leur Baptême. Il est donc bien entendu que, désormais, sous peine de ne pas plaire à l'Église orthodoxe, l'Eglise anglicane renonce à tout prosélytisme. C'est une question de vie ou de mort pour le sacrement du Baptême.

Et la Confirmation? Séparation du sacrement de Confirmation d'avec celui du Baptême, et collation par triple imposition des mains : telles sont les caractéristiques de la Confirmation anglicane. Chez les Grecs, au contraire, les rites du Baptême sont suivis immédiatement de ceux de la Confirmation, et pour ce dernier sacrement on fait usage des onctions. Malgré ces divergences, on espère trouver un terrain d'entente, mais toujours... demain.

Une réponse *ad hominem*. Question des anglicans : « Le mariage est-il un sacrement nécessaire au salut? » Réponse du métropolite : « Nullement, puisque moi-même (qui accomplis tout ce qui est nécessaire au salut) je suis célibataire. » (!)

En Angleterre, la discussion a porté principalement sur les décisions du VIIe Concile œcuménique, qui consacre le culte des images. Les

difficultés opposées par les anglicans ne semblent pas cependant compromettre l'union désirée. On finit toujours par s'entendre... dans l'avenir. Voici enfin la pensée du chroniqueur de la Καινὴ Διδαχὴ sur toutes ces controverses :

Il y a lieu d'avoir bon espoir. L'union des deux Églises est certainement possible. La raison? Tout d'abord l'Église grecque n'est tenue à aucun sacrifice sur le terrain dogmatique ou disciplinaire. Donc de ce côté point de difficulté. D'autre part, l'Église anglicane rejette les deux extrêmes du protestantisme et du papisme, et par contre-coup se rapproche de l'Église orthodoxe à tous les points de vue : dogme, culte et vie religieuse. Le culte des images n'est point absent de chez elle, et sa vie monastique aussi bien que son horreur pour tout prosélytisme s'inspirent des sources grecques. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir que ces multiples points de contact, s'ils ne rendent pas pour le moment possible une union complète, assurent du moins des relations amicales, φιλικὴν ἐπικοινωνίαν. En conséquence, tout ce que l'on peut faire pour le moment, c'est de se témoigner des sympathies mutuelles inspirées par la charité chrétienne. Unissons les cœurs avant tout, l'entente des esprits n'en deviendra que plus certaine.

Nous ne croyons pas nécessaire de nous évertuer à souhaiter le contraire, tant les expériences tentées jusqu'ici, aussi bien que le désarroi qui a présidé aux assemblées dont nous parlons, nous rendent sceptiques. Il n'est pas, croyons-nous, téméraire d'affirmer que pour l'honneur même de l'Église orthodoxe l'union projetée est plus que problématique, pour ne pas dire impossible.

V. GRÉGOIRE.

Athènes, septembre 1920,

II. Eglise de Constantinople

1. *L'élection du patriarche.* — Le 24 octobre 1918, Mgr Germain V, patriarche de Constantinople depuis 1912, était déposé sous la pression populaire. Que lui reprochait-on ? Sa complaisance pour les Jeunes-Turcs, dont il favorisait la politique si funeste à la nation grecque, l'accaparement de certaines fortunes, son avarice, etc. Les journaux ne respectèrent point sa personne ni la dignité dont il était revêtu. On nomma à sa place un *locum tenens,* Mgr Dorothée, métropolite de Brousse. D'après la constitution ecclésiastique élaborée en 1860-1862, celui-ci devait convoquer dans les quarante jours le collège électoral destiné à élire le nouveau patriarche (1). Il n'en fit rien, d'accord avec le Saint

(1) Cf. *Echos d'Orient,* t. XIV (1911), p. 111.

Synode et la majorité des hommes influents. C'est que la situation était tout autre que sous le régime des sultans. La Turquie aux abois venait de signer un armistice qui la mettait à la discrétion des puissances de l'Entente. N'était-ce pas le moment de réaliser enfin la « Grande Idée » caressée par la plupart des Grecs depuis tantôt un siècle? Si la possession de Constantinople leur était assurée, ou si du moins les Turcs en étaient expulsés, ce serait l'occasion choisie pour modifier un règlement suranné, pour élire un chef religieux qui grouperait sous sa juridiction les Grecs du royaume et ceux du défunt empire turc. En tout état de cause, il était bon d'attendre les événements.

Il parut nettement, dès le début, que M. Vénizélos était sinon l'inspirateur, du moins le protecteur de ce plan. On disait même qu'il avait un candidat tout prêt, ce Mgr Mélétios Métaxakis, qu'il était allé chercher à Chypre pour le faire asseoir sur le siège métropolitain d'Athènes, durant l'été de 1917. Or, les affaires traînèrent en longueur et le besoin se fit sentir de plus en plus pressant d'un patriarche. Au jour anniversaire de la déposition de Mgr Germain V, la presse examina de nouveau cette question qui semblait capitale pour les intérêts de la nation. La plupart d'entre eux soutinrent avec la *Proodos* que l'élection s'imposait immédiatement, à moins que l'Assemblée nationale ne fît connaître les raisons sérieuses qu'elle avait de la différer. Le *Néologos*, que l'on regarde comme le journal officieux du Phanar, se contenta d'exposer les deux opinions et les preuves apportées pour les défendre l'une et l'autre. La *Proïa*, sans se déclarer ni pour ni contre, estimait que cette question aurait dû, avant même d'être discutée, être soumise à « celui qui a seul qualité pour en apprécier l'importance et décider souverainement, et qui se trouvait alors fort loin du patriarcat ».

On aurait dû obtenir à l'avance son assentiment non seulement pour l'élection, mais aussi pour une simple discussion à ce sujet. Dans l'amas des problèmes actuels, la création d'un nouveau est assez inopportune.

On attendit encore, espérant que le traité serait bientôt remis à la Turquie. Mais comme rien ne venait, les gens finirent par perdre patience et plusieurs journaux attaquèrent vivement les responsables de la situation. Ils en profitèrent aussi pour faire le procès de l'Eglise du Phanar dans des termes fort peu flatteurs, mais malheureusement justifiés. Nous n'en citerons pour exemple que le leader d'un journal de fondation récente, *le Pontos :*

Nous voulons un patriarche.

Nous demandons que cesse le chaos de l'imprécision, de l'anarchie, des ruses et des abus de toutes sortes, établi au centre de notre nation. Nous demandons

que disparaissent ceux qui soutiennent les œuvres ténébreuses, ceux qui exploitent les sentiments patriotiques du peuple, les charlatans de la réclame et du pharisaïsme.

Nous demandons un patriarche !

Nous demandons qu'on mette un terme à l'accaparement de la fortune nationale, nous demandons qu'on éloigne du patriarcat les usurpateurs et les indignes, nous demandons qu'on démasque les usuriers profiteurs, ceux qui gèrent la fortune nationale pour leur intérêt personnel, nous demandons que cessent la grossièreté et la scélératesse de certains fonctionnaires, grossièreté et scélératesse qui ruinent la dignité nationale, nous demandons que l'on rejette la lenteur, la partialité et la vénalité systématiques dans l'instruction des affaires.

Nous demandons un patriarche !

Nous demandons qu'on nettoie les écuries d'Augias, nous demandons que l'on purifie le foyer de pestilence commune appelé tribunal spirituel, où de jeunes ensoutanés, à crête de coq, acceptent avec complaisance les offres de jolies femmes pour tourner ouvertement la loi et le droit.

Nous voulons un patriarche !

Portent l'entière responsabilité des extravagances, les conducteurs de la nation qui remettent pour divers motifs l'élection d'un chef d'Eglise prudent, réunissant en lui toutes les vertus chrétiennes, possédant au plus haut degré la modestie, l'amour du prochain, le mépris de tous les biens terrestres et sacrifiant sa vie pour la prospérité de son troupeau. Tel est le chef national, tel est

le patriarche que nous voulons !

Les demi-mesures prolongent la situation chaotique. Les demi-mesures empêchent le relèvement national. Les fluctuations perpétuelles et intéressées de la politique changeante de ceux qui de leur propre autorité s'occupent de nos affaires nationales visent uniquement dans ce renvoi, dans la prolongation de la situation anormale actuelle, l'accomplissement de leurs plus ardents désirs. S'ils réussissent à faire différer encore pendant un an l'élection du patriarche, ils triompheront définitivement au détriment du pauvre peuple, en le trompant par des arguments captieux et en le conduisant enchaîné au lieu du martyre où l'égorgeront sur l'autel des intérêts personnels les chefs nationaux qui incarnent les sept péchés mortels *(sic)* (1).

Depuis que ces lignes ont été écrites, la situation ne s'est pas sensiblement modifiée au Phanar. Il paraît cependant que le fameux tribunal spirituel a opéré d'heureuses réformes, s'il faut en croire les journaux officieux. Les mêmes intrigues n'ont pas cessé pendant toute l'année 1920. L'opinion populaire et les journaux ont réclamé en vain la convocation immédiate de l'Assemblée nationale pour procéder à l'élection du patriarche et ont montré les inconvénients graves de la

(1) *Pontos*, 1re année, n° 91, 23 décembre 1919 (v. s.).

situation. Les personnages qui dirigent la politique du Phanar furent assez habiles pour faire patienter les gens, en leur « bourrant le crâne », pour employer une énergique expression populaire. Des notes sibyllines paraissaient à intervalles plus ou moins réguliers dans les journaux. On disait que l'élection du patriarche ne pouvait avoir lieu avant que la situation des Grecs dans l'empire ottoman fût réglée, que Constantinople serait peut-être donné à la Grèce, et qu'alors le patriarche devait être nommé par les représentants de tout le royaume; on faisait prévoir, par ailleurs, que les évêques dépendants du Saint Synode d'Athènes allaient constituer un nouveau patriarcat, etc., etc. Derrière tout cela, on sentait nettement l'influence de la politique de M. Vénizélos. Le traité imposé aux Turcs, les faciles victoires des Grecs en Asie Mineure et en Thrace et leurs prétentions nouvelles furent un dérivatif puissant à la question du patriarche. La question politique primait la question religieuse. Les Turcs n'osent souffler mot, malgré toutes les infractions dûment constatées au règlement solennellement approuvé par le sultan. Le *locum tenens* peut se promener dans une automobile sur laquelle flotte un petit fanion byzantin avec l'aigle noire bicéphale, sans que la police turque ose enlever cet emblème subversif.

Il faut en finir, cependant. Les métropolites des pays récemment annexés à la Grèce, réunis à Athènes pour les fêtes de la Victoire (14-27 septembre), ont décidé, dans une réunion tenue à l'Ilion Palace, que le patriarche devait être élu dans les deux mois. Cette décision a quelque peu ému les hauts dignitaires du Phanar, qui se sont demandé quelle en était la valeur. Il semble cependant que nous nous acheminons vers une solution prochaine de la question patriarcale. Le nom de Mgr Mélétios Métaxakis, métropolite d'Athènes, est de nouveau mis en avant. Qui sera patriarche œcuménique et quelle sera sa situation, voilà ce que nous apprendra un avenir prochain (1).

2. *Incidents au Conseil mixte.* — On sait que l'Église grecque orthodoxe de Constantinople est gouvernée par deux Assemblées, l'une purement ecclésiastique, le Saint Synode, composé de douze métropolites; l'autre, le Conseil mixte, comprenant quatre membres du Saint Synode et huit laïques, ceux-ci désignés par les représentants des paroisses de la capitale et du Bosphore.

Régulièrement, les membres laïques, élus pour deux ans, se renouvellent chaque année par moitié. Comme cette règle n'avait pas été

(1) La déposition de Mgr Mélétios, conséquence de la chute de Vénizélos, et le changement de la politique grecque remettent tout en question.

observée depuis la démission du patriarche Mgr Germain V, il fut décidé, à l'automne de 1919, que les laïques du Conseil mixte seraient tous soumis à la réélection. On procéda donc, dans les 42 paroisses de la ville et du Bosphore, au choix des représentants appelés à désigner les membres laïques du Conseil. Péra en nommait deux en vertu du règlement de 1860-1862. Mais les chefs de cette communauté estimèrent que ce nombre n'est plus en rapport avec celui de la population, et les campagnes qu'ils menèrent dans la presse et dans des réunions publiques aboutirent à l'élection de six représentants. Tout le monde n'accepta pas cette façon de voir. Le *locum tenens,* le Saint Synode et le Conseil mixte sortant firent entendre de vives protestations contre une pareille infraction au règlement. Les Pérotes tinrent bon, soutenus par la majorité des journaux qui voyaient dans cet acte la reconnaissance du droit populaire. Quelques-uns cependant crièrent à la démagogie et prétendirent que les droits du peuple passaient après les règlements. La dispute dura plusieurs semaines sans aboutir à un résultat. Le Conseil mixte finit par accepter un compromis : il admettait quatre représentants sur six. Les Pérotes maintinrent leurs prétentions.

De guerre lasse, les potentats du Phanar finirent par convoquer l'Assemblée des représentants pour le 23 novembre. Il s'y trouva trente et un membres élus d'après le règlement et les quatre surnuméraires de Péra. Ceux-ci signèrent le registre de présence, malgré les protestations des fonctionnaires phanariotes, et prétendirent prendre part aux délibérations au même titre que les autres. Ce fut la cause d'une longue discussion, très vive et très touffue, pendant laquelle on entendit les critiques les plus acerbes relativement au gouvernement de l'Eglise. On cita les Constitutions politiques de l'Angleterre, de la France et de la... Chine, pour montrer comment le peuple doit être représenté dans le gouvernement ; il y eut des calembours, des mots malsonnants, des altercations, deux démissions données puis reprises. En un mot, si peu de dignité qu'il fallut un moment suspendre la séance pour rétablir le calme. Bref, on aurait dit non pas une réunion d'Église, mais une des plus tristes séances parlementaires dans un pays démocratique. Les représentants de Péra tinrent bon et furent assez bien soutenus pour qu'au bout de plusieurs heures de vaines discussions on nommât une Commission de onze membres, dont deux synodiques et neuf laïques, pour étudier le nouveau mode d'élection des représentants des paroisses.

La presse enregistra le fait comme une victoire populaire, mais cela ne faisait point l'affaire des hiérarques du Phanar. Le *locum tenens* refusa

d'abord de donner leurs brevets aux membres de la Commission. D'où campagne dans les journaux qui blâmèrent sévèrement l'obstination des « alchimistes du Phanar », comme les appelait l'un d'eux. Deux membres laïques du Conseil sortant, MM. Pappas et Charalambidès, refusèrent de siéger, rendant ainsi impossibles les réunions. Il fallut que le *locum tenens* leur envoyât des lettres officieuses, puis une délégation composée du métropolite de Vizya et de M. Carathéodoris.

Enfin, au bout de six semaines de disputes et de combinaisons, l'Assemblée des représentants des paroisses fut de nouveau convoquée pour le 5 janvier. Il avait été décidé que les quatre députés de Péra ne se présenteraient que lorsqu'on aurait statué sur leur cas. Ils vinrent quand même, et le *locum tenens* ne réussit pas à les faire mettre à la porte. Voyant qu'ils étaient soutenus par la majorité de l'Assemblée, il finit même par déclarer qu'il n'y avait plus aucune opposition contre eux. M. Couvélas, secrétaire du Conseil mixte sortant, lut un exposé de la situation des affaires qui n'eut point l'heur de plaire à tout le monde. M. Sotropas, et après lui M. Macridès, fit entendre des critiques très vives, particulièrement à propos des orphelins de la guerre pour lesquels il n'avait pas été fait grand'chose, à propos de la gestion financière, des nouvelles taxes à imposer au peuple, enfin à propos des démarches du *locum tenens* lors de son voyage à Paris. Les métropolites de Vizya et d'Ainos, plus spécialement visés par ces critiques, s'échauffèrent et répondirent avec violence. Le *locum tenens* lui-même ne sut pas garder son sang-froid. Ce fut une réédition de la pitoyable séance du 23 novembre. On finit par procéder à l'élection des huit membres qui devaient prendre part aux délibérations du Conseil mixte pendant l'année 1920 : MM. Carathéodoris, Dallas, Spatharis, Keutchéoglou, John Hadjopoulos, Th. Pappas, S. Casanova et Thomaréis. Depuis lors, les incidents, les disputes, les querelles de personnes et les articles acerbes des journaux n'ont guère cessé. Le membre le plus discuté et le plus désagréable, au dire des mauvaises langues, M. John Hadjopoulos, a renouvelé en octobre la petite comédie qu'il jouait périodiquement sous le patriarcat de Joachim III. Il a donné, puis retiré sa démission. Il ne veut pas voir qu'il y a quelque chose de changé dans l'attitude du peuple à l'égard des vieux routiers de la politique religieuse qui ont établi, à son exemple, leur demeure au sein du Conseil mixte. Les affaires restent forcément en souffrance avec toutes ces querelles, et les intéressés se plaignent. Voilà le plus clair résultat de l'introduction de la démocratie dans l'Église.

3. *Un Panama phanariote.* — Parmi les causes qui ont amené la dépo-

sition du patriarche Germain V, il faut placer l'affaire de la succession Cambouroglou. En mai 1906, ce gros richard avait laissé par testament au patriarche œcuménique la jolie somme de 200 000 livres turques (4 600 000 francs à cette époque) pour les besoins des œuvres nationales. Or, sous le patriarcat de Mgr Germain V, cette somme s'est volatilisée presque complètement, sans qu'on ait encore su d'une façon exacte où elle a passé. Pendant la guerre, une campagne de presse très violente fut menée contre le patriarche que l'opinion publique accusait à tort ou à raison d'être le principal coupable. Comme il était en excellents termes avec les Jeunes Turcs, il resta en charge malgré l'hostilité de ses ouailles. Sa déposition n'a pas éclairci l'affaire Cambouroglou. A maintes reprises, le Conseil mixte s'en est occupé : des Commissions d'enquête ont été nommées, des experts appelés, des avocats célèbres consultés, des frais considérables engagés qui ont absorbé le reste de l'héritage. On est à peu près toujours au même point. L'ex-patriarche Germain V, qui vit tranquillement dans sa retraite de Cadi-Keuy (l'antique Chalcédoine), sur la côte d'Asie, a envoyé cet été au Conseil mixte une lettre fort digne dans laquelle il déclarait se mettre à sa disposition pour fournir toutes les explications désirables. On ne pouvait mieux faire. Il n'a pas été convoqué, ce qui permet aux journalistes d'affirmer que, s'il est coupable, il a laissé bien des complices derrière lui en quittant le Phanar. Ceux-ci, sans doute, trouvent que les explications proposées ne sont pas désirables. On ne sait pas du reste devant quel tribunal sera appelée cette affaire, si jamais on essaye de la juger. Il est plus probable qu'on la laissera tomber.

4. *L'affaire de Kérassonde.* — Singulière histoire que celle-là ! L'éparchie de Chaldia, dont le titulaire demeure à Gumuch-Hané, est tout entière située à l'intérieur des terres et n'a aucune issue sur la mer Noire. Son titulaire actuel, Mgr Laurentios, estima sans doute que par ce temps de réclamations universelles il pouvait, lui aussi, revendiquer un débouché sur la mer, ne serait-ce que pour en respirer la brise rafraîchissante sans avoir à sortir de son territoire. Il entra donc en pourparlers avec les habitants de Kérassonde et fit tant et si bien qu'ils votèrent leur rattachement à la métropole de Chaldia au détriment de celle de Trébizonde. Mgr Chrysanthe, qui gouverne cette dernière, n'est pas homme à se laisser traiter avec tant de sans-gêne. Il protesta donc auprès du Saint Synode, au sein duquel il possède des amis puissants. Malheureusement pour lui, il a assez mauvaise presse, tandis que son adversaire est plutôt en faveur. On reproche à Mgr Chrysanthe de n'avoir pas suffisamment défendu les revendications de ses compatriotes du

Pont lors de sa mission à Paris et à San-Remo (1). Les journaux l'ont même accusé d'avoir « trahi la nation » (2).

Le Saint Synode fut assez embarrassé pour trancher un différend qui se compliquait d'une question de personnes. Il décida cependant, au début de juillet, que le district de Kérassonde, objet du litige, ne serait pas rendu pour le moment au diocèse de Trébizonde ni rattaché à celui de Chaldia; il dépendra directement du Saint Synode jusqu'à l'élection du patriarche qui devra résoudre la difficulté. Quant à Mgr Laurentios, après lui avoir signifié de se retirer dans le monastère de la Phaneroméni et de ne pas en bouger, on l'a laissé libre de vivre où bon lui semblerait, pourvu que ce fût en dehors de son diocèse. Un exarque patriarcal a été désigné pour administrer celui-ci jusqu'à la sentence du futur patriarche.

III. Patriarcat de Jérusalem

1. *Politique du patriarcat.* — Depuis l'entrée à Jérusalem des troupes alliées (décembre 1917), le patriarcat grec orthodoxe de cette ville n'est pas resté inactif. La multiplicité des revendications nationales au sujet des Lieux Saints lui inspira l'idée de renforcer sa situation en faisant appel au gouvernement d'Athènes. En l'absence du patriarche Damianos, emmené par les Turcs, il se tint, le 16 mai 1918, sous la présidence de l'archevêque du Sinaï, une réunion composée presque uniquement de membres de la Confrérie du Saint-Sépulcre pour examiner la situation financière du patriarcat. On constata qu'elle n'était pas brillante et que les dettes se montaient à la somme coquette de 10 600 000 francs. Devant un pareil état de choses, il fut décidé, à la presque unanimité des voix, de faire appel au gouvernement de M. Vénizélos pour que le protectorat des Lieux Saints fût, conformément aux anciennes traditions, dévolu à un prince chrétien et que ce prince fût le roi de Grèce. En retour, le gouvernement d'Athènes devait établir une union très étroite entre le patriarcat et lui, payer les dettes et régler les « questions pendantes ». Les Grecs entendaient évidemment par cette expression l'évincement des autres communautés

(1) Les habitants du Pont voulaient s'organiser en république indépendante, en attendant de pouvoir s'unir à la Grande Grèce.

(2) On disait ouvertement qu'il ambitionne une place au Saint Synode et que pour la lui donner ses amis ont essayé d'obtenir la démission d'un membre, le métropolite de Kirk-Kilissé, à qui serait servie une pension de 150 livres par mois. La candidature possible de ce Mgr Chrysanthe au trône patriarcal a aussi été envisagée et déclarée inacceptable par les journaux.

chrétiennes établies depuis des siècles dans le Saint-Sépulcre et autres Lieux Saints.

Sans se méprendre sur la gravité des difficultés que présentait cette affaire, le gouvernement de Vénizélos se garda bien de repousser une offre dont il pouvait tirer parti pour les revendications nationales. Il envoya donc son représentant à Alexandrie, M. Sahtouris, pour examiner la situation. Ce délégué estima qu'il y avait lieu de vendre le plus grand nombre des immenses propriétés que possède le patriarcat, afin d'éteindre une partie de la dette. Cette mesure n'a pu être mise en vigueur, parce que les autorités anglaises s'y sont opposées, mais un télégramme de l'été 1920 nous a appris que le gouvernement d'Athènes avait payé intégralement les dettes du patriarcat. Cependant, le roi de Grèce n'est pas protecteur des Lieux Saints. Quel avantage la Grèce a-t-elle donc obtenu pour donner si facilement plus de 10 millions de francs d'un coup?

En même temps que se menaient ces pourparlers, les évêques et les moines grecs se livraient à une propagande très active contre la France et le catholicisme au profit de l'Angleterre. Des instructions verbales furent envoyées dans toutes les localités orthodoxes pour presser les fidèles de se prononcer en faveur de l'Angleterre. Le métropolite de Saint-Jean-d'Acre publia même un mandement pour montrer que l'Église orthodoxe avait tout intérêt à se prononcer en faveur de la Grande-Bretagne protestante contre la France catholique. Cette propagande, très profitable, dit-on, pour ceux qui l'ont conduite, a duré jusqu'au moment où a été créé le fameux Home national juif. Les Grecs durent se rendre compte alors que le danger était autrement menaçant de ce côté que du côté français.

2. *Lutte contre le patriarche.* — Le prélat qui préside depuis bientôt un quart de siècle aux destinées de l'Église orthodoxe de Jérusalem a déjà vu bien des intrigues et bien des cabales formées contre lui. Il a été déposé une première fois en 1909 par la Confrérie du Saint-Sépulcre à propos des difficultés qui s'élevèrent entre Grecs et Arabes (1). Le gouvernement jeune-turc le maintint sur son siège, et ses adversaires les plus acharnés, parmi lesquels Mgr Mélétios Métaxakis, actuellement métropolite d'Athènes, furent expulsés. Pendant la guerre, Mgr Damianos s'accommoda fort habilement du régime despotique de Djémal Pacha, tout en faisant semblant de défendre les droits des chrétiens contre leurs persécuteurs. C'est cette duplicité qui lui a créé des difficultés nouvelles.

(1) Cf. *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 109, 364 sq.

Au moment de leur recul, les Turcs l'avaient emmené avec eux comme otage. Ses adversaires mirent cette circonstance à profit pour le déclarer déchu à cause de ses relations avec le parti jeune-turc. Mais tandis qu'ils s'agitaient et délibéraient entre eux, Mgr Damianos changeait une fois de plus de politique, se réconciliait avec les Anglais qui l'avaient jusque-là tenu pour très suspect et rentrait à l'improviste à Jérusalem, avant que l'opposition eût eu le temps de lui donner un successeur. Force fut aux mécontents d'accueillir le prélat, qu'ils sentaient soutenu par les représentants de l'Angleterre.

Cependant, la presse grecque d'Athènes, de Constantinople et de Smyrne menait une violente campagne contre lui. Tous les vieux griefs étaient mis en avant et de nouveaux surgissaient selon le caprice des journalistes. Il semble bien qu'il y ait eu un mot d'ordre général donné et venu probablement d'Athènes. Au printemps de 1920, les opposants se réunirent une fois de plus au monastère de Saint-Constantin, en face du patriarcat, et déclarèrent déchu Mgr Damianos. Celui-ci ne se laissa pas troubler par une déposition qui se renouvelait pour la deuxième fois. Fort de l'appui de plusieurs membres de son Synode et surtout de celui des autorités anglaises, il resta tranquillement sur son siège. Cela ne faisait pas l'affaire de ses ennemis. Sous l'influence de Mgr Mélétios Métaxakis, le gouvernement d'Athènes crut bon d'envoyer à Jérusalem un fonctionnaire des Affaires étrangères, M. Tchorbadjoglou, pour étudier la situation sur place. Le résultat de cette enquête fut qu'il fallait absolument, pour sauvegarder les intérêts grecs en Palestine, éloigner Mgr Damianos de la Ville Sainte. M. Tchorbadjoglou se rendit alors à Alexandrie et, accompagné de l'agent diplomatique grec, M. Sahtouris, dont nous avons parlé plus haut, il se présenta au maréchal Allenby pour lui exposer la situation et lui demander si les autorités anglaises de la Palestine verraient un inconvénient à la réunion d'une assemblée pour procéder à l'élection d'un nouveau patriarche. Le maréchal répondit qu'il ne connaissait pas la question, mais qu'il allait prendre des informations. Sur sa demande, le général Bols, gouverneur général de la Palestine, procéda à une enquête au cours de laquelle Mgr Damianos put exposer son point de vue et répondre aux accusations de M. Tchorbadjoglou. Il déclara qu'il avait envoyé lui-même à Athènes les règlements de l'Eglise de Jérusalem, afin de prouver qu'il ne les avait pas enfreints, que la Commission nommée pour examiner ces règlements était présidée par son ennemi personnel, Mgr Mélétios Métaxakis, et que si elle avait conclu à une revision, elle n'avait pas prouvé le bien fondé des griefs qu'on lui faisait. Là-dessus, le général

Bols, d'accord avec le maréchal Allenby, interdit l'aliénation des propriétés du patriarcat et l'intrusion d'influences étrangères dans un pays soumis à l'administration britannique.

Devant ce résultat inattendu de ses démarches, M. Tchorbadjoglou crut bon de rentrer à Athènes.

On ne voit pas quelles raisons canoniques le gouvernement d'Athènes et Mgr Mélétios Métaxakis peuvent bien invoquer pour s'immiscer dans les affaires du patriarcat de Jérusalem. Du moment que les Grecs ont admis comme une règle inflexible le principe de l'autonomie des Églises, sur quoi se basent les Athéniens pour chercher querelle à Mgr Damianos? Depuis quand un simple métropolite se pose-t-il en juge d'un patriarche qui gouverne une Église étrangère reconnue indépendante depuis plus de 1400 ans?

Voilà comment les « orthodoxes » respectent les « saints canons » quand leurs passions ou leurs intérêts nationaux sont en jeu.

Après l'échec de M. Tchorbadjoglou, les adversaires de Mgr Damianos se tinrent tranquilles, mais pas pour longtemps. Ils profitèrent de ce qu'il fait sa cour au haut commissaire juif de Palestine, M. Herbert Samuel, et qu'il l'a reçu avec les plus grands honneurs, pour mener une nouvelle campagne de presse contre lui. Ils lui reprochent de trahir les intérêts de la nation (!) au profit du sionisme. Le Saint Synode de Constantinople, pressé à plusieurs reprises de se prononcer sur la question, a toujours fait la sourde oreille et déclare qu'il ne prendra de décision que lorsqu'il connaîtra parfaitement l'affaire. La plupart de ses membres, comme d'ailleurs beaucoup de Grecs de Turquie, trouvent que les sujets du roi Alexandre deviennent encombrants, qu'ils s'immiscent dans un grand nombre d'affaires qui ne les regardent pas, et qu'ils les embrouillent au lieu de les résoudre.

Bonhomie ou malice, Mgr Damianos a envoyé, le 23 août, une lettre officielle à M. Vénizélos l'invitant à venir faire un pèlerinage d'action de grâces pour remercier le ciel du nombre si grand des victoires obtenues récemment par la nation grecque. Il invoque à ce propos l'exemple des empereurs et des généraux byzantins qui, après chaque expédition heureuse, ne manquaient pas d'aller se prosterner devant le Tombeau du Christ.

Il faut croire que le patriarche grec a été victime d'un mirage historique, car, à part l'empereur Héraclius, on ne voit guère les triomphateurs byzantins prendre le chemin de Jérusalem au retour de leurs campagnes victorieuses.

J. Lacombe.

IV. Église serbe

1. *Union des Églises serbes. Rétablissement du patriarcat d'Ipek.* — Pendant longtemps les Serbes semblèrent destinés à vivre séparés sous des sujétions différentes. Tandis que la grande majorité de ce peuple demeurait soumise aux Turcs, une importante fraction avait émigré en Hongrie, aux XVII[e] et XVIII[e] siècles. L'unité religieuse avait disparu aussi bien que l'unité politique. L'antique patriarcat d'Ipek était tombé sous les coups des Phanariotes (1766), mais une nouvelle Église s'était constituée en Hongrie et les montagnards de la Tchernagora vivaient indépendants sous la direction de leur prince-évêque. Le XIX[e] siècle compliqua encore cette situation, si bien qu'à la veille de la grande guerre les Serbes orthodoxes obéissaient à cinq juridictions différentes: 1° patriarcat de Carlovitz en Hongrie; 2° évêchés de Zara et Cattaro en Dalmatie, eux-mêmes suffragants de l'archevêché ruthéno-roumain de Tchernovitz en Bukovine; 3° évêchés de Bosnie-Herzégovine récemment reconnus indépendants par le Phanar; 4° métropole de Cettigné pour le Monténégro; 5° enfin, Église synodale du royaume de Serbie.

En même temps que l'unité politique, les Serbes ont voulu rétablir l'unité religieuse entre les diverses fractions de leur peuple. Celle-ci a été réalisée en fait aussitôt après l'armistice, mais il fallait, par respect pour les « saints canons », demander à l' « Église-Mère » de Constantinople l'autorisation de rétablir l'antique patriarcat d'Ipek. Il y avait du reste à régler le transfert de juridiction pour les six métropoles de Monastir, Uskub, Stroumnitza, Dibra, Ochrida et Prizrend et l'évêché de Polianni, dont le sort n'avait pu être fixé depuis les guerres balkaniques de 1912-1913. C'est pourquoi des pourparlers furent engagés l'hiver dernier avec le patriarcat œcuménique. Ils durèrent plusieurs mois, et ce n'est que le 16 mai 1920 que MM. Gabrielovitch et Bibercovitch purent signer avec les représentants du Saint Synode, les métropolites Constantin de Cyzique et Anthime de Vizya, un accord qui réglait la question des Églises de Macédoine passées sous la domination serbe. Aux termes de cet accord, le patriarcat de Constantinople déclare renoncer à tous ses droits sur ces Églises. En retour, le gouvernement de Belgrade s'engage à lui payer la somme de 1 500 000 francs, soit un million après l'échange des signatures et 500 000 francs au moment où sera publié le tomos ou bref patriarcal notifiant cet accord. Le tomos en question ne pourra évidemment paraître qu'après l'élection du nouveau patriarche de Constantinople.

Les pourparlers furent plus laborieux au sujet du rétablissement du

patriarcat et subirent même une éclipse au mois d'août. Ce n'est qu'en septembre que les Serbes purent procéder à la proclamation solennelle de l'union de leurs diverses Églises en un patriarcat unique. La cérémonie eut lieu à Carlovitz, où le métropolite de Belgrade officia solennellement, entouré de tous les évêques orthodoxes du royaume, d'un clergé nombreux, en présence du vice-roi Alexandre, du Conseil des ministres et d'une affluence considérable de peuple. L'élection du patriarche n'eut lieu qu'au début de novembre. Le choix se porta sur Mgr Dimitri, métropolite de Belgrade. Il n'y a plus désormais qu'une seule Église serbe, gouvernée par un Saint Synode ayant à sa tête le patriarche du titre d'Ipek.

Tout le monde, en Serbie, n'a pas vu d'un bon œil les pourparlers que le gouvernement a engagés avec le patriarcat œcuménique. A propos des difficultés qui se sont élevées au mois d'août entre les délégués serbes et les Grecs, le *Glasnik*, organe du clergé paroissial, s'éleva avec force contre cette déférence excessive à l'égard du Phanar. Il prétendit, non sans raison, que l'Église serbe n'avait pas à demander d'autorisation, puisque la reconnaissance solennelle faite en 1376 du patriarcat d'Ipek, sous le roi Lazare, donnait à cette Église le droit incontestable de relever un titre qui était devenu comme un bien national.

2. *Réformes.* — Le clergé paroissial, déjà fort turbulent avant la grande guerre, s'agite beaucoup depuis deux ans. Comme dans les autres Églises orthodoxes, il souffle en Serbie un vent de réforme qui menace d'emporter bien des choses vénérables avec d'autres moins importantes. Ici, les prêtres n'ont même pas attendu les décisions toujours fort lentes du Saint Synode; ils ont opéré de leur propre chef les modifications qui leur semblent nécessaires. Leurs revendications sont d'ailleurs multiples et variées: second mariage des prêtres, mariage des évêques, abréviation de la Messe, réforme du costume ecclésiastique, droit de se couper les cheveux et de se raser à leur convenance, remplacement du paléoslave par le serbe comme langue liturgique, traitement fixe et suffisant assuré à tous les prêtres, pension de retraite pour la vieillesse, etc. Beaucoup d'ecclésiastiques ont déjà renoncé au kalimafka, comme étant d'origine judaïque; ils portent les cheveux courts, se rasent et revêtent le costume séculier dans la vie ordinaire.

3. *Second mariage des prêtres.* — La réforme la plus vivement discutée et la plus populaire, parce qu'elle touche de plus près le clergé paroissial, non seulement en Serbie, mais encore dans toutes les Églises orientales, c'est celle du second mariage des ecclésiastiques. Les canons permettent

à un diacre ou à un prêtre de vivre dans l'état du mariage, mais ils leur interdisent de convoler en secondes noces en cas de veuvage. Le sacrement de l'Ordre est considéré comme un empêchement dirimant. Aucune Église n'a encore osé passer outre à cette interdiction. Il y a une dizaine d'années, l'Église arménienne d'Etchmiadzin, au Caucase, examina la question, et l'on crut un moment qu'elle allait abroger sur ce point la législation ancienne, mais le respect des « saints canons » l'emporta sur le désir d'adopter la mesure proposée. On ne voit pas, cependant, quelles raisons doctrinales peuvent s'opposer aux secondes noces des ecclésiastiques, du moment qu'on leur permet de vivre dans l'état de mariage. Les inconvénients de cette législation sont souvent très graves. Que peut faire un prêtre qui reste veuf avec des enfants en bas âge, quand sa situation matérielle est ordinairement misérable? Telle est la question qui se posait depuis longtemps, et il faut bien dire que, soit nécessité, soit entraînement des passions, beaucoup la résolvaient pratiquement par un concubinage plus ou moins public.

Cette question s'est posée d'une façon plus impérieuse en Serbie, après la guerre et les épidémies qui ont ravagé ce pays. Des centaines de prêtres devenus veufs réclamèrent le droit de se remarier sans renoncer pour cela à la vie cléricale. Le Saint Synode de Belgrade refusa d'enfreindre sur ce point les canons antiques. Réunis en Congrès à l'automne de 1919, les prêtres des paroisses lui donnèrent jusqu'au 1er janvier 1920 pour accorder l'autorisation qu'ils réclamaient de lui. L'agitation fut dès lors très vive dans tout le pays, et les ecclésiastiques des Églises voisines suivaient avec le plus vif intérêt la lutte entreprise par leurs confrères serbes. Ne voyant pas aboutir leurs revendications, ces derniers prirent le parti de se passer de l'autorisation officielle et se marièrent les uns les autres. Les journaux furent bientôt remplis du récit des noces de prêtres veufs avec des institutrices, des veuves de popes, des infirmières, etc. L'autorité ecclésiastique s'en émut. Elle envoya d'abord un évêque à Constantinople pour demander conseil à l' « Église-Mère ». Le Saint Synode grec sentit qu'il jouait gros jeu s'il se prononçait d'une façon catégorique dans un sens ou dans l'autre. Déclarer vouloir maintenir les canons anciens dans toute leur rigueur, c'était s'attirer la haine du bas clergé; abroger, au contraire, la discipline suivie jusque-là, c'était courir le risque d'être accusé de relâchement et de se voir anathématiser par les « pieux orthodoxes ». Toutes les Églises attendaient avec le plus vif intérêt la décision que le Phanar allait prendre. Son honneur et son prestige étaient donc en jeu. Il s'en tira par une réponse ambiguë, bien conforme à sa façon d'agir

habituelle. Il déclara solennellement que « si l'Église serbe, ayant mûrement pesé toutes choses, prenait le parti d'autoriser les secondes noces des prêtres, on ne pourrait l'accuser d'avoir agi à la légère ». C'était donc conseiller aux Serbes de s'arranger entre eux. Il faut croire que cette réponse ne satisfit personne, car l'agitation reprit de plus belle devant les hésitations du Saint Synode de Belgrade. Les évêques n'osaient prendre sur eux de donner l'autorisation et les prêtres s'en passaient de plus en plus. Finalement, l'autorité ecclésiastique recourut aux mesures de rigueur contre les prêtres révoltés : leurs mariages furent déclarés nuls et eux-mêmes traduits en justice pour infraction à la discipline. Irrités, ils s'adressèrent alors à l'Assemblée nationale. Devant cette agitation sans cesse grandissante, le Saint Synode se réunit une fois de plus en septembre, mais sans prendre encore de décision. On croit cependant qu'il finira par céder.

J. LACOMBE.

L'instruction publique et l'Église au Monténégro

A la suite de l'article publié par notre collaborateur M. J. Chichkof, dans le numéro 118 de la Revue (avril-juin 1920) : « Coup d'œil sur l'histoire politique et religieuse du Monténégro », nous avons reçu de M. Pierre Chotch, ministre de l'Instruction publique du Monténégro, résidant à Neuilly-sur-Seine, avec son gouvernement, une note rectificative au sujet du développement des études dans la Montagne Noire. Nous la publions volontiers, à titre documentaire et sans y rien modifier. Il ne nous appartient pas de prendre parti dans la querelle qui met aux prises Yougo-Slaves et Monténégrins à propos de la fusion en un seul État de toutes les branches de la grande famille serbe. (N. D. L. R.)

Aux XIVe et XVe siècles, les nations chrétiennes ne voyaient pas tout le danger que constituait l'invasion turque. Leurs intérêts s'entre-croisaient, ce qui favorisait l'avance des Turcs. En 1453, ceux-ci occupaient déjà la capitale byzantine, Constantinople. Les Turcs subjuguèrent successivement tous les pays balkaniques. Le Monténégro resta libre. Il s'y concentrait toute la liberté du peuple; là, germe l'idée nationale.

Le Monténégro, qui fut libre pendant toute la période de la domination turque dans les Balkans, et malgré les guerres continuelles qu'il dut faire pour son indépendance, a pu consacrer une partie de son activité à la mission civilisatrice. Il y était appelé par sa position géographique et son prestige moral dans le pays des Slaves du Sud. Sa culture d'alors n'était pas au-dessous de celle des nations les plus civilisées de l'Europe. Déjà, en 1493, cinquante-sept ans après la découverte de l'imprimerie par Gutenberg, quatorze ans après la première imprimerie de Paris et sept ans seulement après celle de Londres, fut installée au Monténégro, à Obod (près de Cettigné), une imprimerie, la première chez tous les Slaves. Il n'y avait alors d'imprimerie ni à Oxford, ni à Cambridge, ni à Édimbourg.

Après une année de travail de huit personnes, sortit le premier livre de cette imprimerie : Oktoïh et Psaltir (Psautier). Les experts ont imprimé que l'élégance technique des textes dépasse celle des livres imprimés à Cracovie en 1491. A l'occasion du cinq centième anniversaire de Gutenberg à Mayence (1900), ce premier livre, imprimé à Cettigné fut exposé. Il fut déclaré sous la critique la « perle de l'Exposition ».

Lors du quatre centième anniversaire de cette imprimerie (en 1893), l'Académie russe déclarait : « Le Monténégro a héroïquement défendu contre ses ennemis le christianisme, sa nation et son indépendance.

C'est pour cela que ses hommes célèbres sont connus dans le monde entier. Ce rempart indestructible des Slaves non seulement a démontré son existence par ses exploits héroïques, mais aussi par son œuvre de civilisation. »

On sait que les Monténégrins, manquant de plomb pour leurs combats contre les Turcs, fondaient les caractères de l'imprimerie pour en faire des munitions de guerre.

Les monastères, de leur côté, furent à cette époque le centre de la culture de la défense du christianisme et du nationalisme. D'ailleurs, nous savons que pendant toute une période le Monténégro se trouvait sous le règne théocratique (1496 à 1697.) Le chef d'État au Monténégro était en même temps l'archevêque du pays. En 1852, le Monténégro fut proclamé principauté. C'est alors qu'eut lieu la séparation de l'autorité civile et religieuse. Les prêtres continuèrent toujours à combattre avec la croix d'une main et l'épée de l'autre. Ils restèrent fidèles aux traditions du passé.

Le Monténégro constitua toujours un foyer de progrès de la science et de la civilisation. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, les guerres continuelles l'empêchèrent de continuer son œuvre civilisatrice, et ce ne fut que dans la seconde moitié du XIXe siècle que commença le travail sérieux pour l'éducation du peuple.

Le roi Nicolas, alors prince, dès son avènement au trône (1860) s'occupa activement d'organiser l'enseignement primaire, car le peu qui en existait se trouvait dans une situation déplorable. A Cettigné, il y avait seulement une école primaire, fondée par le métropolite-souverain Pierre II. On sait que Pierre II fut le plus grand poète et philosophe parmi les Slaves du Sud. Il installa en 1834 une imprimerie à Cettigné, la première après celle de 1492. C'est là que fut imprimée sa première œuvre littéraire. Son ouvrage monumental *Laurier des Montagnes* eut 19 éditions. Elle fut traduite plus qu'aucune autre œuvre littéraire dans les Balkans. En 1863 fut pour la première fois ouvert à Cettigné un Séminaire-École normale; des réformes furent introduites à l'école primaire de Cettigné, et on en fonda dans d'autres localités.

A ce Séminaire-École normale étaient reçus les jeunes gens qui sortaient des écoles primaires après avoir subi un examen très sévère. Trente de ces élèves étaient boursiers d'État.

En 1869 fut fondé, par les soins de l'impératrice de Russie, Maria Alexandrowna, « l'Institut pour les jeunes filles ».

Jusqu'en 1871 furent ouvertes encore 30 écoles. Le nombre des écoles

primaires a été : en 1885 (malgré la crise survenue après les guerres de 1876-78), de 48, avec 3140 écoliers; en 1897, de 82; en 1899-1900, de 101.

Depuis, furent ouvertes les écoles pratiques pour jeunes filles d'abord à Cettigné et à Antivari, et les jardins d'enfants.

En 1878, fut promulguée la loi sur les écoles nationales primaires; elle fut salutaire au développement et aux organisations ultérieures. Cette loi, contenant trente articles, introduisait déjà l'enseignement primaire obligatoire et gratuit pour tous les enfants des deux sexes. Elle donnait l'égalité dans l'école à toutes les religions reconnues. Cette loi fut complétée et élargie en 1884.

Le Séminaire-École normale préparait des prêtres et surtout des instituteurs consciencieux. Mais il n'était pas suffisant. En 1880 fut ouvert le premier lycée (gymnase) à Cettigné.

Jusqu'en 1883, la direction de l'enseignement était attachée au ministère des Finances, mais cette année-là fut créé un ministère de l'Instruction publique, qui donna plus de vitalité et de développement aux divers enseignements. L'amélioration des finances publiques eut une heureuse répercussion sur la prospérité des écoles. Pour intensifier le travail, des Congrès annuels d'instituteurs discutaient les questions d'ordre pédagogique et pratique qui touchaient de près à l'organisation de l'enseignement.

En 1889, le ministère de l'Instruction publique commence à rédiger et éditer la revue *l'Instruction publique*, en vue de favoriser l'enseignement et le progrès en général.

En 1892 fut constituée une Commission en vue du développement des écoles et de leurs réformes. Il fut donné en 1905 la loi sur le Conseil de l'Instruction publique et la loi sur le contrôle de l'enseignement scolaire.

La *Constitution* de 1905 donne définitivement une base solide à l'enseignement. La partie VII de la Constitution est consacrée à l'Église et à l'Instruction publique. Nous en donnons les extraits suivants :

Art. 128. — La direction de l'Église orthodoxe appartient au métropolite de Monténégro, sinon au Conseil supérieur de l'Eglise orthodoxe; celle de l'Église catholique appartient à l'archevêché d'Antivari et celle de la religion musulmane appartient au mufti de Monténégro.

Art. 130. — Les autorités ecclésiastiques de toutes les religions reconnues se trouvent sous l'autorité suprême du ministre de l'Instruction publique et des Cultes.

Art. 131. — Les règlements qui concernent l'organisation des autorités ecclé-

siastiques et du Séminaire orthodoxe se font par voie législative avec le consentement mutuel du ministre de l'Instruction publique et des Cultes et du Conseil supérieur de l'Eglise.

Art. 132. — Le Conseil supérieur de l'Église juge les fautes commises par les ecclésiastiques dans l'exercice de leurs fonctions, exception faite de celles qui relèvent du Code pénal.

Art. 133. — Les ecclésiastiques et leurs fondations sont soumis aux lois en ce qui concerne leurs relations civiques ou leurs biens; en ce qui concerne le règlement intérieur, ils se conforment aux statuts spéciaux sanctionnés par le gouvernement royal.

Art. 134. — Les plaintes contre les abus d'autorité ecclésiastique de toutes les religions reconnues au Monténégro doivent être soumises au ministre de l'Instruction publique et des Cultes.

Art. 136. — Toute action dirigée contre l'Église orthodoxe est interdite.

Art. 138. — L'enseignement primaire est obligatoire et gratuit.

Art. 139. — Toutes les écoles publiques et privées et autres fondations scolaires au Monténégro se trouvent sous la surveillance du ministère de l'Instruction publique et des Cultes.

Le premier Parlement monténégrin qui se réunit, en vertu de la Constitution de 1905, porta tout son intérêt à l'Instruction publique.

En 1907, une nouvelle loi fut votée qui donna plus d'impulsion au travail dans les écoles et qui les organisa sur une base tout à fait nouvelle, selon les exigences de la pédagogie moderne. Par cette loi, le sort des instituteurs fut amélioré et réglé sur une base équitable. Les conséquences heureuses de la nouvelle loi n'ont pas tardé à se faire sentir. Déjà, en 1910, le nombre des écoles primaires était de 136 avec 12000 élèves, garçons et filles. En 1914-1915, il arrivait à 211 avec 366 instituteurs et institutrices. Le nombre des élèves en 1914-1915 atteignait 18 195 dont 15 796 garçons et 2 399 filles. Les écoles dans les villes comptaient 6 056 élèves, dont 4 675 garçons et 1 381 filles; dans les écoles des villages, il y avait 12 241 élèves dont 11 231 garçons et 1 010 filles. Le lycée de Cettigné avait déjà huit classes, et, comme le nombre des lycéens était trop élevé, on fut obligé d'ouvrir les collèges de quatre classes à Podgoritza, et plus tard à Nikchitch, Bérané et Plevlié; à Petch fut fondée une seconde école normale.

En décembre 1915, après la catastrophe de la Serbie, le Monténégro fut envahi à son tour par l'Autriche. Le gouvernement du Monténégro et les Monténégrins se trouvèrent en exil, comme ce fut le cas pour les représentants de la Belgique et de la Serbie. Le gouvernement du Monténégro s'installa en France, à Neuilly-sur-Seine. Pendant cette époque, avec le peu de moyens que le gouvernement du Monténégro a eus à sa disposition, il a rendu possible à un nombre considérable

d'étudiants monténégrins (en 1918-1919, ils étaient environ 200) de continuer pendant leur exil les études dans les différentes écoles en Occident, notamment en France. Déjà, en septembre 1918, il envisageait la création d'une Université où, à côté des professeurs du pays, on aurait le concours des professeurs français, afin que ces deux peuples soient liés davantage. En effet, la création d'une Université à Scutari, ancienne capitale du Monténégro, ne serait qu'un point précieux pour le développement du pays et de la civilisation dans ces régions-là.

En résumant, malgré l'insuffisance des moyens matériels, le Monténégro était parvenu à organiser l'instruction publique de son peuple sur une base solide. Le fait qu'il y avait, il y a soixante-dix ans, 95 pour 100 d'illettrés et qu'aujourd'hui il n'y en a que 60 pour 100 le prouve incontestablement. On doit ces succès en premier lieu à l'intelligence naturelle des Monténégrins qui est développée au plus haut degré. Idéaliste et mystique, comme tous les Slaves, le Monténégrin est en même temps réaliste et s'intéresse à tout ce qui se passe autour de lui. Il est pieux, mais pour lui la religion n'a jamais été une chose incompréhensible. Elle a été, au contraire, le symbole de la liberté pour laquelle il a mené une lutte six fois séculaire contre l'Islam. Pour lui, la religion était inséparable de la patrie, et il a exprimé ce sentiment dans sa célèbre devise guerrière : « Pour la sainte croix et la liberté! » L'histoire du Monténégro est tout entière dans ce symbole.

Le travail intense qui fut mené dans tous les domaines de la vie intellectuelle pendant cinquante ans fut interrompu en 1912 par la guerre contre la Turquie. Et voilà que depuis sept ans le Monténégro ne connaît que les horreurs de la guerre. Les meilleurs de ses fils sont tombés sur le champ de bataille et le reste de la population qui a subi l'invasion de l'ennemi a été fauché par les maladies et la famine. Dans la grande guerre mondiale, le Monténégro a perdu 50 pour 100 de ses effectifs militaires. Au Monténégro, on peut appliquer les paroles que le grand poète français Victor Hugo proféra jadis au sujet de l'Arménie : « Tout est ruine et deuil. » Pour panser ses blessures, pour relever ses ruines, pour que le Monténégro puisse continuer sa mission historique et civilisatrice dans les Balkans, il faudra qu'il puisse se remettre au travail.

Quant à la situation politique du Monténégro, il suffit de dire que la tentative serbe de son annexion fut annulée par la Conférence de la Paix dès son ouverture. Il reste à la Serbie à évacuer le pays. Les grandes puissances ont garanti le respect de sa souveraineté.

Dr PIERRE CHOTCH.

BIBLIOGRAPHIE

Christus : La Religion chrétienne, par P. Rousselot, J. Huby, A. Brou et L. de Grandmaison. Paris, G. Beauchesne, 1919, in-8° couronne, VIII-367 pages. Prix : 7 francs.

Ce livre est simplement un chapitre détaché de l'ouvrage paru, il y a quelques années, à la même librairie sous le titre : *Christus,* manuel d'*Histoire des Religions.* En éditant à part le très important chapitre de la « Religion chrétienne », l'on répond au vœu d'un grand nombre de lecteurs et l'on réalise « le désir de celui qui fut le principal auteur de cette étude, qui en conçut le plan, en rédigea d'admirables parties : le P. Pierre Rousselot, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, tombé glorieusement à la bataille des Eparges, le 25 avril 1915. »

Cet aperçu de la religion chrétienne, du point de vue de l'histoire des religions, a été d'ailleurs revisé avec soin par les doctes auteurs : s'il a sous les yeux les deux éditions, le lecteur le constatera aisément, non seulement pour la bibliographie tout à fait tenue à jour, mais même pour le texte où, pour la partie ayant trait à l'époque moderne, les perspectives de la guerre et de l'après-guerre n'ont point manqué d'être envisagées. Rappelons le sommaire général : I. Le Nouveau Testament; II. Le christianisme et l'âme antique; III. Le christianisme du moyen âge; IV. Le christianisme de la Renaissance à la Révolution; V. Le christianisme au XIXe siècle et au début du XXe.

Il est à peine besoin de souligner l'esprit nettement catholique de ce recueil. « Entre toutes les sociétés chrétiennes, anciennes ou modernes, nous avons toujours eu directement en vue l'Eglise catholique », écrivent les auteurs. « L'idéal religieux des sectes dissidentes n'a été noté que dans la mesure où il pouvait servir à faire comprendre le développement de celui de la grande Eglise. » (P. 5.) Signalons, comme d'un intérêt spécial pour nos lecteurs, dans le chapitre « le Christianisme et l'âme antique », les fines pages intitulées « le Chrétien grec » (p. 121-124) et « le Chrétien latin » (p. 124-128). Notons, à la fin de ce même chapitre, les très suggestives réflexions exprimées à propos du schisme oriental : « Cette séparation des deux Eglises reste à jamais lamentable, mais il est permis de douter qu'elle ait notablement affecté l'évolution subséquente de la chrétienté d'Occident... » (P. 147.) On relève cependant ensuite le bien qu'eût pu faire à la théologie latine une connaissance plus répandue des Pères grecs. Mais « la conséquence la plus déplorable du schisme fut sans doute l'arrêt de l'expansion chrétienne à l'Orient. Voisins des peuples de l'Asie, unis à eux par maintes affinités, les Grecs étaient leurs évangélistes naturels. Cette pénétration normale du christianisme à l'Orient commença du temps de l'ancienne Eglise, gagna la Perse, toucha l'Inde et la Chine, puis s'arrêta. Ce fut un grand malheur... » Après ces mélancoliques considérations, l'on aimera lire les lignes optimistes qui terminent le paragraphe « la Notion du Règne de Dieu au XIXe siècle » : « Respectueuse... de ce qui, dans cette unité, peut et doit rester d'harmonieuse diversité, très éloignée du nivellement égalitaire, l'Eglise romaine, dans ses efforts incessants auprès des Eglises orientales, ne prétend leur imposer ni ses rites, ni ses coutumes, ni sa langue. Si, jusqu'à ces dernières années, des susceptibilités jalouses, des préjugés envieillis, un enchevêtrement inextricable de raisons politiques et de prétextes doctrinaux ont rendu ces efforts peu fructueux, serait-il juste d'en rendre responsable la grande Eglise ? Mais voici que les barrières ont croulé avec fracas et que des temps nouveaux se préparent. La bureaucratie moscovite, qui fermait impitoyablement le monde slave à l'influence

romaine, est à terre. La Pologne renaît, ardemment catholique. Et si l'immense Russie est encore trop agitée pour les féconds labeurs de l'apostolat, le successeur de Pierre ne désespère pas de voir luire le jour où il pourra lancer le filet des pêches miraculeuses. Déjà l'Eglise russe, ensanglantée par la persécution, s'est tournée vers Benoît XV pour lui demander protection. Les temps sont peut-être proches où elle lui demandera lumière. » (P. 298.) On voit que la perspective catholique des auteurs de *Christus*, loin de dérober à leurs regards les chrétientés orientales, les leur fait voir au contraire dans le splendide rayonnement de la catholicité. Puisse la lecture de leur beau livre, en communiquant à beaucoup d'âmes la sainte contagion de leurs généreuses espérances, en préparer de loin la future réalisation!

D. SERVIÈRE.

G. GRAVIER, *Les frontières historiques de la Serbie*, introduction par E. HAUMANT. Paris, Armand Colin, 1919, in-8° carré de 164 pages, avec trois cartes dans le texte et trois cartes hors texte. Prix : 6 francs.

Quatre années de séjour en Serbie ont permis à M. G. Gravier, « Lecteur à l'Université de Belgrade », d'étudier l'histoire et la géographie du pays dont « il était devenu presque le fils adoptif ». La langue, le passé et le présent de ce peuple héroïque étaient parfaitement connus de l'auteur qui « serait devenu, pour l'Europe occidentale, un informateur précieux sans sa mort prématurée. Il est tombé en 1915 sur le champ de bataille de l'Artois, au moment où le gouvernement serbe le redemandait au gouvernement français, pour des fonctions où il aurait rendu les plus grands services ». Ces études portent sur l'histoire du siècle écoulé et ont pour objet la formation territoriale d'un pays dont l'étendue a été médiocre. Le développement de l'Etat serbe est loin de ressembler à celui de la France ou de l'Angleterre. Nous assistons à la formation par étapes d'une nationalité dont la continuité est remarquable. « D'un point de vue plus général, la Serbie offre le type peut-être le plus représentatif de ces Etats qui naissent et se développent dans la zone longtemps indécise et mal différenciée où le contact s'établit entre deux mondes profondément différents de race et de civilisation. La Serbie se forme et grandit au contact de deux mondes : l'Orient et l'Occident. En l'espace d'un siècle, la Serbie voit quatre fois des frontières lui naître, vivre quelques dizaines d'années, puis l'une après l'autre mourir. » Ces déplacements successifs ont des mobiles, ils sont en germe dans les aspirations antérieures, les opérations militaires, la conformation du pays, son passé, etc. Rien de plus inextricable que ces questions dans un pays comme la Serbie « où généralement races, religions, civilisations, intérêts, ambitions petites et grandes, se croisent, se superposent, se mêlent, s'enchevêtrent ».

L'auteur commence par esquisser le cadre où s'est déroulée l'histoire de la Serbie, puis il précise l'influence des formes politiques antérieures et des souvenirs demeurés dans l'âme serbe. L'insurrection de 1814 marque une ébauche de l'idéal conçu alors; nous avons une principauté serbe qui est le noyau du futur royaume, le pachalik de Belgrade. Les développements successifs se jalonnent selon les dates suivantes : 1833, 1878, 1912, réunion des six districts, annexions et guerre balkanique. L'auteur s'abstient de toucher aux événements de 1912. Les peuples qui ont formé la Serbie vivaient sur les deux rives du Danube. Ceux du Nord, établis en pays autrichien, en contact avec l'Europe, étaient en général plus avancés que leur frères du Sud. Ce sont eux qui ont donné à l'insurrection de 1814 un but, un esprit de caractère national, lorsque ceux du Sud ne cherchaient qu'à se débarrasser des janissaires pour jouir en paix du régime politique à eux octroyé par le sultan. Le berceau du royaume serbe est donc le pachalik de Belgrade. Sa position géographique, certains avan-

tages propres à la fois à la nature du pays et des habitants, le désignaient à jouer ce rôle. Très accidenté, couvert de futaies et de taillis, entrecoupés eux-mêmes de clairières et de petites plaines très fertiles, pays très bien articulé, le pachalik devenait une forteresse entre les mains des insurgés qui, en possession du chemin de la Morava, faisaient perdre aux Turcs le contact avec l'Europe. « Cependant, ce qui plus que tout le reste a fait que la Serbie moderne a pris forme tout d'abord dans le pachalik de Belgrade et s'est confondue avec lui, c'est que l'élément serbe s'y trouvait très pur, très homogène, et peut-être aussi le plus proche, parmi les Serbes de Turquie, d'une conscience nationale. » La population du pachalik était tout entière serbe et pratiquait la même religion : l'orthodoxie, ne ressentait qu'une seule et commune haine, tout en cultivant les mêmes traditions, les mêmes souvenirs, avec un espoir en quelque sorte subconscient mais tout prêt à se traduire en actes, encouragé, affermi qu'il était par les vicissitudes de la puissance turque.

Cette population, homogène par la religion, la race et les sentiments, avait encore même origine et même façon de vivre. La résurrection donc d'une Serbie dans les limites du pachalik de Belgrade était chose assez naturelle.

Deux faits survenus à la veille du soulèvement affermirent les espoirs. En 1789, les Autrichiens occupent Belgrade; les corps francs serbes de la Sumadija, forteresse du pachalik de Belgrade, arrivent à faire repasser le Danube à leurs voisins du Nord. La paix de Sistovo (1791) a lieu et les Autrichiens abandonnent les Serbes à leur sort, après les avoir eux-mêmes excités et enrégimentés pour la lutte. Conclusion naturelle à tirer de ces événements : on peut vaincre le Turc puisqu'on a résisté à l'Autrichien. Le second fait fut la publication d'un firman du sultan Sélim II accordant une autonomie intérieure pour le pachalik de Belgrade (1793). Aussi, vainqueurs des Autrichiens et en possession d'un pareil firman, les Serbes commencent-ils à prendre conscience de leur force et de leur nationalité : ils se sentent solidaires, ce qui est déjà un pas de fait vers la libération définitive. Chose assez générale dans les pays balkaniques, la conscience du patriotisme et l'idéal national trouvent un refuge tout indiqué dans le mystère des sanctuaires ou les cellules des moines. Et, de fait, les plus ardents patriotes serbes, les champions de l'indépendance nationale se rencontrent principalement dans les rangs du clergé. Nous voyons des prélats tels que le métropolitain de Karlovci, Stévan Statimirovic, et l'évêque de Backa, Jovan Jovanovic, s'adresser à la Russie pour obtenir le bénéfice d'une autonomie complète ou au moins d'un régime pareil à celui des Sept Iles (Ioniennes), c'est-à-dire une vassalité tempérée et placée sous le contrôle d'un consul russe. « Cet idéal reste jusqu'à l'insurrection, et même, durant ses deux ou trois premières années, le privilège des hommes d'Eglise qui vont s'intéresser de très près à la lutte ou même y prendre une part très effective; mais rien ne permet de croire que leurs idées aient été partagées par les insurgés, du moins durant les premières phases du soulèvement. Certains chefs, Kara-Georges en particulier, purent ne pas les ignorer et même les encourager... On songeait avant tout à se débarrasser à jamais des janissaires et des dahis; on ne se considérait pas comme des rebelles au sultan, mais au contraire comme de fidèles et loyaux sujets qui contribuaient à rétablir l'ordre là où ne régnaient plus que l'arbitraire et l'anarchie. » (P. 47.)

Il est à remarquer que toutes ces idées de pleine indépendance étaient nées dans le pachalik de Belgrade avec l'arrivée des Serbes d'outre-Save. Si Kara-Georges lui-même parle d'autonomie, il s'empresse de déclarer qu'en fait de maîtres il préfère encore le tsar ou même Napoléon au sultan. Ce qui étonne, c'est de l'entendre réclamer cette émancipation relative uniquement pour le pachalik de Belgrade. « Ce n'est guère qu'à partir de 1806 qu'apparaît chez les insurgés,

en même temps que le désir avoué d'atteindre à la pleine indépendance, le dessein aussi d'en faire bénéficier les terres serbes extérieures au pachalik de Belgrade. » Sous l'impulsion des succès militaires l'idéal premier se précise et se développe. Malheureusement, les Serbes sont seuls dans cette lutte sacrée. Leurs appels aux puissances de l'Europe restent sans écho. Les événements de 1800 à 1815 bouleversent les nations, et la politique de l'Autriche et de la Russie à l'égard de la Porte finit par rendre impossible la réalisation de l'idéal serbe. Ainsi, pour ne citer qu'un fait, en 1812 la Russie, menacée par Napoléon, conclut un traité de paix avec la Turquie, ce qui équivalait à abandonner les Serbes à eux-mêmes. Le traité de Bucarest parle à peine des Serbes. L'unique article qui les concerne leur accorde l'amnistie et une vague autonomie. Déçus et mécontents, les intéressés tentent un dernier effort pour trancher à eux seuls leur propre sort. Mais, épuisés qu'ils étaient par neuf années de lutte, attaqués de trois côtés à la fois, ils succombent. « Kara-Georges disparaît de la scène, et avec lui, pour un temps, le grand idéal national un moment caressé. » Voici ce qu'était la Serbie du traité de Bucarest. « Les véritables limites connues par la Serbie moderne furent bien moins de véritables frontières que de simples limites administratives, celles d'un ancien pachalik de Belgrade. De même qu'il ne faut pas se représenter une Serbie jouissant alors d'une pleine et réelle autonomie, il ne faut pas concevoir l'existence à ce moment d'une véritable Serbie au sens territorial du mot. Il n'y eut guère qu'un simple pachalik, doté d'un régime d'administration locale et privilégié à certains égards. Pourtant, si ces huit années de lutte ont finalement abouti au *statu quo* territorial, néanmoins les limites séculaires ont été brisées par les insurgés; elles ont un moment éclaté sous leur effort. Ils sont allés au delà et ont reconnu une population identique à la leur; un instant ils ont entrevu dans toute son étendue la mission nationale dont l'idée sommeillait au fond de leur conscience quelques années plus tôt. Si leur rêve se brise, s'ils se retrouvent dans les antiques formes, ils possèdent du moins, avec leurs souvenirs, un texte de traité et des éléments d'autonomie qui, au mieux utilisés par le prince et la grande puissance protectrice, permettront au nouvel organisme de réaliser en paix son premier développement. »

En 1833, avec l'annexion des six districts, la Serbie obtient la capitalisation de son tribut, c'est-à-dire la faculté de gérer régulièrement toutes ses ressources, et aussi le départ des Turcs des campagnes, c'est-à-dire la solution pour elle de toute la question agraire. « En 1878, avec les quatre départements du Sud, elle acquiert sa complète indépendance vis-à-vis de la Turquie; elle n'a plus de tribut à payer; au lieu de simples agents, elle aura des ministres pour la représenter pleinement au dehors. En 1913 enfin, elle réunit à elle la Vieille-Serbie et la majeure partie de la Macédoine, et en même temps, pour la première fois délivrée de la menace d'une hégémonie balkanique, elle s'affirme maîtresse de ses destinées... » On peut donc dire que le développement de la Serbie présente un rare phénomène de continuité et de progrès. « Les territoires viennent successivement rejoindre le centre de cristallisation, s'unir à lui, faire bloc. Aucun recul, ni rétrocession, ni perte durant cette période de formation. Ces acquisitions, d'autre part, s'espacent à intervalles presque réguliers. Des périodes de vingt à quarante-cinq ans, en effet, les séparent. Il s'écoule, de l'une à l'autre, le temps d'une génération... Si ce développement témoigne d'une telle unité, c'est qu'en dépit des obstacles de toute sorte il a obéi à l'énergie des hommes de valeur qui, à chaque passe critique, se trouvèrent au gouvernail de l'Etat; c'est que surtout il a suivi l'impulsion directrice partie de l'âme même du peuple, effort de reconquête en même temps que de libération, désir d'union et de poussée vers le large. »

Les lignes qui terminent ce volume sérieusement documenté et plein d'intérêt

sont significatives, et les paroles de Svétozar Markovic (1871) sont une prophétie désormais réalisée. « La Serbie moderne est plus que la résurrection de formes médiévales. Elle représente une volonté et un programme national. Eprise de liberté pour elle-même, l'âme de son peuple tend aussi à libérer, à appeler au partage de son sort toutes les tribus qui font corps avec lui par la race et la langue sous quelque domination qu'ils vivent ou aient vécu. » L'idée de l'unité serbe, écrivait encore Svétozar Markovic, « c'est la plus révolutionnaire qui existe dans la péninsule balkanique, de Stamboul jusqu'à Vienne. Elle renferme en elle la destruction de la Turquie et de l'Autriche, la fin de la Serbie et du Monténégro comme principautés indépendantes, et la révolution dans tout l'ensemble politique serbe. Avec les fragments de ces deux empires et avec ces deux principautés serbes, un nouvel Etat serbe se forme : tel est le sens de l'unité serbe. »

V. Grégoire.

J. Laurent, *Byzance et les Turcs seldjoucides dans l'Asie occidentale jusqu'en 1081* (= « Annales de l'Est », 28ᵉ année, fascicule II). Un volume in-8° de 140 pages avec une carte hors texte. Berger-Levrault, éditeurs, Nancy-Paris-Strasbourg, 1914-1919. Prix : 7 francs.

Les *Annales de l'Est*, publiées par la Faculté des lettres de l'Université de Nancy, ont abandonné leur ancienne forme de revue trimestrielle et comprennent, à partir de la troisième série, deux sections distinctes : 1° une série de fascicules sur des sujets divers; chaque fascicule forme un ouvrage complet; 2° un fascicule annuel de bibliographie lorraine... Le présent fascicule comprend deux parties. Première partie : Byzance et les Turcs seldjoucides en Asie occidentale jusqu'en 1071. Deuxième partie : Byzance et les Turcs seldjoucides en Asie occidentale de 1071 à 1081. Suit une table alphabétique des sources et des principaux ouvrages cités le long du livre.

Lorsque Alexis Comnène s'empara du pouvoir de Byzance, à la fin de mars 1081, « l'empire grec était en mauvaise posture dans l'Asie occidentale : les Turcs seldjoucides lui en disputaient victorieusement la possession... Une partie de leurs bandes venait de s'établir à demeure dans les provinces les plus rapprochées de Constantinople; leur chef résidait à Nicée; ils avaient à Chrysopolis un véritable repaire d'où, par-dessus le Bosphore, que des cavaliers barbares, leurs parents, avaient naguère franchi à la nage, ils semblaient menacer d'une ruine prochaine la capitale et ses richesses ». Malgré cette avance, les Turcs sont encore loin d'être les maîtres incontestés de l'Asie Mineure. En 1021, ils envahissent l'Arménie. Surpris, les Arméniens se défendent mal contre « ces bêtes féroces altérées de sang, ces chiens enragés de Turcs, ces scélérats et immondes fils de Cham, à l'aspect étrange, armés d'arcs et les cheveux flottants comme des femmes ». Aussi Senakhérim Ardzrouni, roi du Vasparagan, se décide-t-il à céder son royaume au protecteur officiel de l'Arménie depuis l'an 1000, à l'empereur Basile. Mais l'Arménie byzantine ne tarda pas à être de nouveau envahie et forcée par les Turcs (1047). Les Grecs avaient donné une forte organisation militaire à toutes ces contrées sans cesse sous le coup des pillards turcs. Ils avaient même accordé un pouvoir considérable aux chefs nationaux arméniens. Mais les armées de Byzance étaient assez négligées à la cour, où les eunuques et les femmes détenaient le pouvoir effectif. Si les armées impériales résistent, elles ne le font que faiblement, les Turcs en profitent et s'enhardissent.

Entre 1071 et 1081, les armées byzantines ne sont plus occupées qu'à se faire la guerre entre elles. Lutte de l'empereur Romain Diogène contre les Ducas, qui l'ont déclaré déchu ; lutte de l'empereur Michel VII Ducas contre son oncle Jean. Las des agitations intestines, les soldats de Byzance cessent d'obéir et ne se

battent plus que pour leur compte personnel ou font alliance avec les Turcs pour assurer leur complète autonomie. Les mercenaires francs en donnent l'exemple; les Grecs ne tardent pas à le suivre. Dans leur avance, les Turcs rencontrèrent des auxiliaires précieux dans le royaume d'Arménie, établi à l'est du Taurus. Les Arméniens ont toujours été prêts à faire l'impossible pour détruire la puissance byzantine; jamais d'obéissance complète, isolement systématique de leur Eglise, haine invétérée, etc. « Ils se sont réjouis des progrès des Seldjoucides qu'ils ont même favorisés. » Bref, « les divers essais d'autonomie politique et d'action isolée contre les Turcs, tentés en Asie avec des fortunes diverses entre 1071 et 1081, soit par les Francs, soit par les Grecs, soit par les Arméniens, eurent ce résultat commun, même lorsqu'ils n'amenèrent pas la guerre entre leurs auteurs et Constantinople, d'augmenter la division des forces byzantines et de contribuer, en désarmant l'empire, où l'on se préoccupait peu alors de la défense commune, à précipiter l'invasion et le triomphe des Turcs ». Ne pouvant pas repousser les Turcs, le gouvernement de Byzance résolut de les prendre à son service; le procédé était ancien. Les envahisseurs acceptèrent de se faire appeler soldats de Byzance. Ce titre leur permettait d'exploiter d'une façon plus étendue l'empire dont on leur avait confié la défense. « Aussi, comme les habitants des pays de l'Euphrate et de la Cappadoce les aidèrent ou ne les combattirent pas, les Turcs, affranchis par ailleurs d'une résistance byzantine sérieuse, puis amenés par Byzance même, comme mercenaires, jusque dans les parties les plus occidentales du pays, eurent vite fait de couvrir l'Asie Mineure jusqu'à la mer, jusqu'en face de la capitale, de leurs hordes dévastatrices. » Les Turcs étaient établis sur les rives du Bosphore en 1081. Mais « leur installation récente dans les villes de la côte de Cyzique et de Chrysopolis, et leurs ravages répétés à travers toute la péninsule ne doivent pas faire illusion sur leur force réelle. Dispersés en bandes mal liées entre elles, incapables de créer autour de Nicée, où ils restent comme campés, un véritable Etat, le plus souvent ennemis les uns des autres, uniformément haïs par les habitants de l'Asie Mineure, transformée par eux en désert, exposés aux surprises et aux coups des chrétiens enfermés dans les villes ou réfugiés dans les montagnes, ils devaient le meilleur de leur fortune et de leur succès moins à une indiscutable supériorité de puissance qu'à l'inaction, à l'impéritie et à la division des chrétiens ». Alexis Comnène disposait des forces et des talents nécessaires pour mener une campagne heureuse contre eux, mais les Normands d'Italie « ne lui laissèrent ni le loisir ni les moyens de s'y consacrer à temps ».

M. J. Laurent a réussi à nous présenter d'une façon claire et savante, dans un mince volume, un grand nombre de faits sur Byzance, sa politique, ses fautes, ses guerres contre les Turcs. Les sources indiquées, les travaux mis à profit dénotent une érudition aussi vaste qu'avertie. Après des récits où le détail pittoresque ne manque pas, l'auteur a soin de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les faits, soit pour en donner la substance, soit pour en indiquer la cause qui les explique.

P. Pirard.

J. Laurent, ancien membre de l'École française d'Athènes, chargé de cours à la Faculté des lettres de l'Université de Nancy, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquête arabe jusqu'en 886*. Paris, Fontemoing et Cie (E. de Boccard, successeur), 1919, in-8°, XII-398 pages avec une carte hors texte.

Ce beau volume est le fascicule cent dix-septième de la bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, publiée sous les auspices du ministère de l'Instruction publique. Il débute par une introduction, qui n'est autre chose qu'une vue générale sur le sort et le rôle de l'Arménie entre Byzance et l'Islam.

Il comprend trois parties : Première partie : L'Arménie arabe et son autonomie jusqu'en 867. Deuxième partie : L'Arménie entre Byzance et l'Islam jusqu'en 867. Troisième partie : L'Arménie etre Byzance et l'Islam de 867 à 886. Des notes de détail et de critique courent nombreuses au bas des pages. Plus de cinquante pages sont consacrées à cinq appendices; viennent enfin les tables bibliographique, très abondante, chronologique et alphabétique. Nous y trouvons enfin un auxiliaire indispensable à la lecture des livres de ce genre, une carte très claire.

Le peuple arménien a évolué dans le grand espace compris entre la rive gauche de l'Euphrate, en face de Mélitène, le confluent du Kour et de l'Araxe, non loin de la mer Caspienne, le Tigre vers Djezireh ibn Omar jusqu'au Kour, vers Tiflis. Tel est le territoire de la grande Arménie où se déroulent les événements relatés par M. J. Laurent. L'Arménie arabe dépassait pourtant ces frontières, surtout vers le Nord, pour faire entrer dans le régime des kalifes des peuples ingouvernables, tels que Géorgiens, Albanais, Abasges, Alains, Tzanars et Cazhars. L'Arménie proprement dite était très favorisée au point de vue de la richesse du sol. « Les Arméniens professaient pour leur territoire un profond attachement. La minorité, il est vrai, lui devait seule, avec sa fortune matérielle, son rang social et sa puissance politique. Mais l'ensemble de la population aimait en lui la source féconde de sa subsistance et le cadre qui convenait à sa vie quotidienne. » Les hivers étaient pourtant terribles; mais « dès que le printemps rendait la nature plus clémente, les Arméniens menaient sur leurs montagnes, dans leurs vallées profondes et dans leurs vastes plaines une vie facile et qui leur plaisait ». On vivait même dans l'abondance et le luxe. « Tout ce luxe dans les édifices comme dans les vêtements remplissait les Arméniens d'orgueil et de plaisir; ils étaient fiers de cette parure artistique donnée par eux à un pays dont nous savons déjà qu'ils admiraient la beauté et qu'ils appréciaient justement la richesse. Ils savaient que toutes ces satisfactions leur venaient du sol et de ses produits, et ils entendaient bien ne pas s'en laisser dépouiller. Aussi les deux empires grec et arabe, dressés l'un contre l'autre dans un conflit sans fin, ne pouvaient-ils obtenir la fidélité et le dévouement des Arméniens qu'en comptant, d'abord et avant tout, avec leur amour de la propriété et, par conséquent, avec leur attachement pour le seul moyen qu'ils avaient de la défendre contre toutes les convoitises, c'est-à-dire pour leur organisation militaire et féodale... Les Arméniens vivaient constamment sous les armes. Cette manière d'être, après leur avoir assuré de vastes conquêtes et un grand empire, ne les avait pas préservés de la domination successive des Perses, des Romains, des Byzantins et des Arabes. Mais elle leur avait valu, sous tous les régimes, de ne pas connaître la tyrannie effrénée et l'arbitraire sans limites... En somme, l'Arménie était une vaste forteresse, composée de multiples ouvrages; en avoir raison était une œuvre difficile, dans laquelle les Arabes, tout comme leurs prédécesseurs dans la domination du pays, avaient échoué. » Le métier des armes était le lot des nobles, propriétaires du sol, et de leurs hommes d'armes. Pour les Arméniens, le guerrier idéal devait pouvoir trancher l'ennemi, homme, casque et cuirasse, en deux moitiés et d'un seul coup d'épée. Aussi prétendaient-ils que « 1 000 Arabes ne pouvaient pas faire tête à 10 d'entre eux, et que 40 Arméniens mettaient 1 000 Grecs en fuite ». Le caractère des Arméniens se ressentait naturellement de ce régime quasi quotidien d'aventures et de combats, qui finit par leur donner une mentalité rude et sauvage : ivrognerie, débauche, adultère, violence, cruauté, vengeances terribles, tel était le fonds moral des Arméniens. « La foi chrétienne elle-même n'avait pas réussi à mettre un peu plus de douceur et de maîtrise de soi dans la mentalité et dans les mœurs des rudes guerriers de l'Arménie. »

L'organisation féodale arménienne embrassait toute la population, sauf les bourgeois des villes et les membres de l'Eglise nationale. La condition du paysan n'était pas du tout enviable; « les paysans souffraient des mœurs rudes et violentes des grands Arméniens... Les plus heureux échappaient à leur sort en entrant dans le clergé ». Cette classe de la hiérarchie féodale n'avait que des devoirs, les droits étaient le partage incontesté des nobles qui formaient l'armée féodale. Etablis sur la propriété héréditaire du sol, qui était la chose sacrée de l'organisation arménienne, les droits du noble étaient proportionnels à l'étendue de cette propriété. Le nakharar ou chef de canton était l'élément principal de la société arménienne, parce qu'il possédait et transmettait par héritage, outre la propriété de ses terres, les pouvoirs souverains sur un canton féodal. Il commandait aux nobles de son canton. Il était leur chef naturel et obligatoire pour le service militaire. La grande affaire d'un nakharar était de se faire obéir des siens. En cas de succès, sa puissance était absolue dans son canton; car les nobles qu'il commandait n'avaient d'autorité que par lui; son évêché et ses couvents étaient à sa dévotion; les impôts étaient levés selon ses ordres et tous devaient s'incliner devant ses pouvoirs de juge souverain. Le canton était la chose propre du nakharar et ses sujets portaient son nom. Chose étonnante, seules ces principautés subsistèrent jusqu'au jour de la conquête arabe qui, par politique, les respecta et s'en servit au besoin contre les Arméniens eux-mêmes.

Le résultat immédiat de cette organisation sociale était l'absence de patriotisme; les Arméniens « n'avaient pas la notion d'un Etat arménien auquel ils devaient tout donner. La patrie, pour eux, c'étaient les principautés... Entre eux le lien national n'était pas politique, il n'existait que par les mœurs, la langue et la religion, qui n'ont jamais suffi seuls à faire une nation... Chaque nakharar arménien trouvait naturel de sacrifier ses chefs, l'indépendance nationale, l'unité du pays et même de méconnaître la solidarité qui le liait avec ses voisins de principauté, pour l'intérêt égoïste, étroit et immédiat de son propre domaine ». On dure peu quand on vit seul dans des conditions pareilles. Aussi, par instinct de conservation, les nakharars se groupaient-ils autour d'un seigneur qui s'imposait par sa propre puissance, c'était l' « ichkan » ou chef de province. Mais les droits de l'ichkan n'étaient pas intangibles comme ceux du nakharar, en ce sens que le jour où son pouvoir commençait à faiblir, on s'empressait, dans l'intérêt de la principauté, de lui trouver un remplaçant. En conséquence, dans le but de consolider leur pouvoir, les ichkans avaient recours au prestige d'une investiture, qu'ils allaient chercher les uns à Byzance, les autres à Bagdad. Le kalife accordait d'autant plus volontiers la faveur demandée, qu'il comptait sur l'appui de ces princes pour tenir en respect des vassaux trop turbulents, quitte, bien entendu, à leur retirer l'investiture, le jour où leurs prétentions pouvaient porter ombrage à la domination arabe. A cet effet, il ne se faisait pas faute « d'accueillir les ambitions de ceux qui voulaient supplanter le possesseur d'une province, de refuser au fils l'investiture de la fonction qu'avait obtenue son père et de retirer brusquement à un ichkan infidèle, devenu suspect ou trop fort, l'autorité qu'il avait reçue ». De là sont nées toutes les intrigues et toutes les luttes qui ont marqué les années de la domination arabe. Les maîtres de l'Arménie avaient également créé un pouvoir suprême, confié à celui qu'on désignait du nom de prince des princes. D'où nouvelles occasions de disputes et de guerres. Ainsi donc, les Arabes ne contribuèrent qu'à diviser et à morceler un pays déjà si peu fait, tant par ses institutions que par la conformation de son territoire, pour une unité politique réelle.

Cependant, « malgré leur égoïsme particulariste, les féodaux arméniens avaient, comme tous leurs compatriotes, un vif sentiment de leur unité nationale ». Ils

croyaient pouvoir rester toujours Arméniens, c'est-à-dire, avec la même civilisation et les traditions de la race, malgré l'absence de toute unité politique. Ils se sentaient liés entre eux, envers et contre toutes les divisions de la réalité politique, par leur organisation religieuse, qui manifestait et maintenait la communauté de leur langue et de leur civilisation. Une foi uniforme régissait leurs mœurs et leurs consciences; un clergé, groupé sous un seul chef et dans une seule hiérarchie, enseignait et défendait l'unité de cette foi, en une seule et même langue, d'un bout à l'autre de l'Arménie. « La religion était le signe et le soutien de l'unité nationale. » Le clergé garda toujours la direction morale du pays. Si les Arméniens s'étaient résignés à toutes les divisions et à toutes les conquêtes, ils ne pouvaient cependant pas souffrir qu'on touchât à leur organisation religieuse. « L'Arménie, pour eux, c'était avant tout l'Eglise arménienne. » Patrie et Eglise ne faisaient qu'un. « Ils avaient cessé, dans la seconde moitié du IVe siècle, de demander à l'exarque de Césarée la consécration de leur patriarche; ils prétendaient que leur chef religieux, successeur d'un apôtre, avait le même droit à une complète autonomie que les titulaires des sièges les plus révérés de la chrétienté. Aussi, quand le concile de Chalcédoine, en réorganisant les patriarcats, avait soumis leur pays à Constantinople, les Arméniens... avaient-ils décidé d'ignorer ce concile et ses décisions. Ils avaient vécu depuis lors sous un chef religieux tout à fait indépendant; comme ils avaient en outre inventé un alphabet propre à leur langue, plus une ère nouvelle, ils avaient pu rester dans un complet isolement religieux et dans l'ignorance volontaire de l'évolution dogmatique du reste de la chrétienté. » De sorte qu'en 867 l'originalité de l'Eglise arménienne consistait dans un archaïsme singulier de sa doctrine et de sa liturgie. Usage de pain sans levain pour la célébration de la Messe, purgatoire et indulgences inconnus, sacrifices sanglants, tels sont les quelques usages antiques auxquels les Arméniens tenaient autant qu'à leurs dogmes les plus importants. Renoncer à l'un ou l'autre de ces usages, c'était, à leurs yeux du moins, être amené à sacrifier « la seule manifestation essentielle et permanente de leur nationalité; avec l'autonomie de son Eglise, l'Arménie aurait définitivement perdu sa personnalité et son existence ». En conséquence, pas d'union avec le reste de la chrétienté. « Sous les Arabes, qui lui avaient laissé sa hiérarchie, sa liberté, ses églises et ses privilèges, l'Eglise arménienne employait toute son activité à satisfaire ses préférences, ses haines et ses partis pris nationaux. Les curés dans leurs familles et dans leurs paroisses, la généralité des moines dans leurs nombreux et importants monastères, les moines ascètes dans leur solitude, où la foule venait vénérer leurs austérités, les moines vardapets dans leurs prédications, dans leurs écoles et dans leurs livres, les évêques dans leurs diocèses, le patriarche ou catholicos dans ses hautes fonctions officielles, les synodes dans leurs réunions intermittentes ou régulières, tous repoussaient l'union avec les autres chrétiens, proclamaient la vérité supérieure de la foi arménienne et travaillaient de tous leurs efforts à maintenir l'isolement religieux et le sentiment national du pays tout entier. » Les membres du clergé influençaient facilement le peuple, qui avait de la foi. « L'Arménien portait volontiers un cilice, il admirait l'ascétisme sous toutes ses formes, qui attirait les foules et qui conduisait jusqu'au patriarcat... Les clercs étaient les seuls maîtres de la science et de l'éducation. » Ecrivains, maîtres de théologie et de grammaire, hagiographes sont sortis des écoles ecclésiastiques. « Les ecclésiastiques formaient donc les docteurs qui enseignaient la foi et les lettres sacrées, les médecins..., les savants...; ils élevaient les jeunes princes, ils écrivaient les gestes des familles féodales, ils racontaient aux Arméniens la grandeur de leur passé, etc. Le clergé était incontestablement le maître de l'Arménie en ce qui concerne la foi, l'éducation, la culture intellectuelle et le sentiment national. »

Toutefois, son action politique était nulle : « il était impuissant contre les mœurs rudes et les passions grossières et égoïstes des Arméniens, dans les réalités pratiques de la vie quotidienne. Tout au plus obtenait-il des dons et des fondations pour le rachat des péchés dont il ne parvenait pas à empêcher les grands de se rendre coupables avant de les expier : jamais les Arméniens n'ont cessé de massacrer, de commettre des crimes multiples, de violenter le clergé, de marier leurs filles à des musulmans, ou même de passer à l'Islam ». Cette impuissance de l'Eglise arménienne était un effet de son caractère purement national. « A tous les degrés de la hiérarchie, l'Eglise arménienne était la prisonnière de ceux qu'elle avait à diriger ou à combattre, parce qu'elle n'existait que par eux et pour eux », et parce que n'étant pas dans la vérité, ni en communion avec Rome, elle était dans l'impossibilité de faire appel à une autorité supérieure qui pût être acceptée des Arméniens. Tout ce que nous avons dit de la culture intellectuelle du clergé et des moines ne se vérifiait en réalité que pour une minorité, le reste croupissait dans l'ignorance et la routine. Les vardapets, instruits avec soin, armés de l'éducation et de l'enseignement dans les meilleures écoles, voyaient leur nombre et leur autorité restreints par les grands, qui les redoutaient, et pourtant ceux-là pouvaient réellement quelque chose pour le progrès et la civilisation du pays. Quant à l'évêque, « il était beaucoup moins le chef religieux d'une cité ou d'un territoire que celui d'une famille souveraine de ses possessions. Nommé dans une assemblée, que dominait le seigneur laïque, choisi par lui parmi les moines ou les ascètes les plus ignorants et les moins susceptibles d'activité doctrinale, siégeant presque toujours dans un monastère, hors des villes, loin de leur population plus éclairée, plus active et plus indépendante, l'évêque n'existait que par la volonté du prince, il ne durait que par lui. Donner l'ordination, présider les cérémonies du culte, voilà quel était son lot personnel..., il ne pouvait agir que d'accord avec le prince, son souverain, et comme le premier de ses serviteurs religieux ». Si l'épiscopat était paralysé dans son action, par contre, son chef, le catholicos, était un personnage de premier plan, du moins avant la conquête arabe, car à partir de cette époque « sa puissance était exclusivement religieuse et morale; son intervention en politique ne fut efficace que par à-coups et dans les temps troublés; car les princes, qui disposaient de la force armée, ne lui laissaient d'ordinaire aucune autorité pratique ». Il était le plus souvent la créature du prince qui présidait à son élection. « Au lieu d'agir sur les princes, le catholicos subissait la volonté de l'un d'eux, et par là son incontestable autorité morale était impuissante pratiquement contre l'égoïsme des grands, les divisions féodales et la traditionnelle anarchie de la nation. » Mais dès qu'il s'agissait de repousser une menace grecque ou arabe contre les éléments dont se composaient la personnalité et l'originalité de l'Arménie (c'est-à-dire la religion), le patriarche et son clergé groupaient aussitôt tous les dévouements et ils dirigeaient sans efforts en une action commune l'ensemble des Arméniens. Sur les points religieux, le peuple les suivait aveuglément.

Nous avons dit que les Arméniens vivaient sans relations avec leurs voisins sur le terrain religieux. L'histoire, cependant, nous dit que « peu avant le règne de Basile Ier, des négociations religieuses ont eu lieu entre Byzance et Achot Bagratouni, prince d'Arménie. Ces pourparlers ont été absolument passés sous silence par les historiens arméniens du temps, Jean Catholicos et Thomas Ardzrouni ». Outre les témoignages de plusieurs auteurs byzantins, il nous est parvenu, sur ces négociations, les documents contemporains suivants : 1° Une lettre du patriarche Photius à Achot, dont on trouvera une traduction latine abrégée dans Migne, *P. G.*, t. CII, col. 713-716. 2° Une lettre du patriarche Photius au catholicos arménien Zacharie; elle fut lue dans le concile arménien

de Chiravagan, réuni pour en prendre connaissance; Migne en a reproduit une traduction latine abrégée dans *P. G.*, t. CII, col. 701 sq. 3° La réponse à cette lettre, faite sur l'ordre du concile et du prince Achot par le docteur évêque arménien Sahak Apikourech. 4° Un traité dogmatique, réfutant la lettre précédente, écrit par le philosophe et professeur Nicétas de Byzance, sur l'ordre de l'empereur, au nom du patriarche et adressé au prince d'Arménie (Migne, *P. G.*, *t. cit.*, col. 588-665). 5° Un traité sur la célébration distincte des fêtes de Noël et de l'Epiphanie, écrit par l'archevêque Jean de Nicée, à la demande du catholicos Zacharie, auquel il avait apporté le document n° 2 de la part du patriarche Photius (Migne, *P. G.*, t. XCVI, col. 1436 sq.). M. Laurent ajoute qu'il ne faut pas mettre en doute l'authenticité de ces documents, malgré les objections de Hergenrœther sur de prétendues interpolations des numéros 1 et 2.

Nous renonçons à donner dans un compte rendu une idée assez nette des événements historiques si bien mis en valeur par l'auteur lui-même. On a là un livre très sérieux, très sûr, qui nous renseigne avec autorité sur un pays que la guerre mondiale d'hier et, nous l'espérons, un traité de paix basé sur la justice vont peut-être rendre à la liberté. Ce volume ne peut pas rester isolé, il appelle une suite.

Nous terminerons en donnant quelques dates importantes prises dans la table chronologique. En 387, partage de l'Arménie entre les Grecs et les Perses. En 451, concile de Chalcédoine et persécution des Arméniens par les Perses. L'année 552 marque le début de l'ère arménienne. En 591, partage de l'Arménie entre les Byzantins et les Perses. Les Arabes envahissent l'Arménie en l'an 640. En 647, les Grecs sont maîtres de l'Arménie. Les Arabes réapparaissent en 651. En 695, confiscations et massacres en Arménie par les Arabes; 762, fondation de Bagdad; 771, révolte des Arméniens contre les Arabes; victoire de Babek en Arménie, 819-820; l'empereur Michel III battu par les Pauliciens, les Arméniens et l'émir de Mélitène, 858; négociations entre Photius et les Arméniens et concile de Chiravagan, 862 et suiv.; campagne de Basile Ier contre les Pauliciens, 871; c'est Basile Ier le Macédonien qui donna le coup de grâce à la conquête arabe de l'Arménie; à cette époque, en effet, le kalifat était en pleine décadence. Les curieux de généalogies trouveront un modèle du genre dans l'appendice IV : « Chronologie et généalogie » (p. 332-351) : les chefs indigènes de l'Arménie du VIIe au IXe siècle; les gouverneurs arabes d'Arménie jusqu'en 886.

V. Grégoire.

Charles Dufayard, *l'Asie Mineure et l'Hellénisme.* Un volume in-16 de 103 pages. Prix : 3 francs. Paris, F. Alcan, 1919.

Depuis bientôt un siècle, l'hellénisme possède un chez soi. Mais le logis national est étroit et 3 250 000 Grecs, « qui sont la chair et le sang de la vieille mère hellénique, aspirent à se fondre dans l'unité » d'une même patrie. Parmi ces Hellènes dispersés, ceux de l'Asie Mineure méritent d'une façon plus spéciale leur « définitive et solennelle émancipation » pour des raisons ethnologiques, historiques, intellectuelles, économiques et morales. Ce sont les cinq chapitres de ce petit livre plein d'actualité.

1. *Raisons ethnologiques.* — Qu'est-ce qu'un Grec? Un homme qui parle la langue grecque et pratique la religion orthodoxe. Le comte Capo d'Istria n'en donnait pas une autre définition. N'est-ce pas M. G. Deschamps qui rapportait un jour ce mot pittoresque que « le peuple grec s'est conservé dans sa religion comme le poisson se conserve dans le sel »? Notons cependant qu'il existe des Grecs catholiques, et qu'il en existera sans doute de plus en plus, qui ne sauraient admettre l'absolue exactitude d'une telle définition.

Quelles sont les régions de l'Asie Mineure où habite principalement la race

hellénique? — (*a*) Asie Mineure occidentale. On y compte plus de 800 000 Grecs, fixés dans les quatre arrondissements de Bigha, de Balikesser et le vilayet d'Aïdin. Dans le département de Smyrne, la supériorité numérique des Grecs est écrasante, 449 000 contre 219 000 Turcs. — (*b*) Littoral de la mer Noire. Tout le littoral méridional de la mer Noire est profondément imprégné d'hellénisme. C'est un territoire de 50 000 kilomètres carrés compris entre Sinope et Batoum, colonisé au VII[e] siècle par les Grecs et comptant aujourd'hui une population hellène de 85 000 âmes. — (*c*) La Propontide ou mer de Marmara. Ses deux rives représentent une population de 353 000 Grecs. — (*d*) Asie Mineure centrale et méridionale. Les vilayets de Brousse, de Sivas et de Koniah sont habités par d'importantes colonies grecques, comprenant 360 000 Hellènes. — (*e*) Le Dodécanèse, de population essentiellement grecque : 118 000 Grecs contre 11 000 Turcs. Aussi est-ce avec raison que M. Vénizélos réclamait, en 1912, ces îles comme un patrimoine national. En tout, par conséquent, 1 720 000 Grecs irrédimés dispersés dans les vilayets de l'Asie Mineure et dans les îles du Dodécanèse. Ils ne sont pas hors de la Hellade. Voici, en effet, ce qu'écrivait en 1728 le géographe grec Mélétios : « Dans le sens le plus étendu, elle (la Hellade) comprend l'Epire, l'Acarnanie, l'Attique, le Péloponèse, la Thessalie, l'Etolie, la Macédoine, la Thrace, les îles grecques de la mer Ionienne et de la mer Egée et de toute l'Asie Mineure. »

2. *Raisons historiques.* — L'auteur passe rapidement en revue l'histoire des colonies grecques de la rive asiatique, rappelle les services rendus à la mère patrie par leur résistance opiniâtre aux barbares, leur rôle prépondérant dans la grandeur et la civilisation byzantines. Si la chute de Byzance ouvrit pour ces Hellènes l'ère des persécutions et des vexations, leur physionomie nationale n'en demeure pas moins intacte et leurs espérances invincibles.

3. *Raisons intellectuelles.* — Le principe des nationalités ne tient pas seulement aux « brutales et matérielles raisons que peut invoquer la géographie ». Il y a des arguments nés et développés dans la conscience d'une nation. « La patrie est tout ce qu'on aime. » Or, les deux choses que les Grecs ont aimées le plus à travers leur longue histoire sont la religion et la langue. La religion a été le salut de la nation aux jours tristes de la servitude. La résistance au Turc était une simple croisade. « Si l'Eglise, écrit le D[r] Karl Dietrich, a été considérée comme une chose sacrée par les Grecs, c'est qu'elle a été le porte-drapeau de leur idéal national au temps de la servitude et qu'elle a été en même temps un organe politique puissant d'administration. » A côté de l'Église, l'école. Lorsqu'un peuple conserve sa langue maternelle, c'est, au dire du poète, comme s'il gardait la clé de sa prison. Le Grec s'enthousiasme pour les questions d'enseignement. « La diffusion de l'instruction, disait un général anglais, est une caractéristique nationale grecque. » L'arme la plus efficace utilisée contre l'ennemi commun a été la langue. Aussi, pour affaiblir leurs victimes, les Turcs suppriment-ils la plupart des écoles grecques (1892). Mais celles-ci sont toujours nombreuses, grâce aux largesses des évergètes. Dans le seul arrondissement de Smyrne, ville et faubourg, les 243 000 Grecs entretiennent, sans le moindre subside de l'État, 67 écoles dont 10 écoles supérieures, 5 collèges, 4 écoles commerciales, avec 290 professeurs, instituteurs et institutrices et plus de 18 000 élèves. Un fonds de 30 millions est consacré à ces établissements et aux 33 églises desservies par 120 prêtres. « En résumé, l'église et l'école unies, la foi religieuse et la foi patriotique, l'action du clergé dans le domaine moral et l'action des maîtres dans le domaine intellectuel, tout contribue à maintenir tout à la fois, dans le monde hellénique de l'Asie Mineure, un foyer de culture digne de son glorieux passé et un foyer national digne de ses destinées de demain. »

4. *Raisons économiques.* — Un grave problème surgit au lendemain de la

prise de Constantinople. Que faire de ces millions de Grecs dispersés dans toute l'Asie Mineure? Certains conseillers du sultan proposèrent leur extermination complète par le glaive. Mahomet II voyait clair, il ne commit pas cette faute. Et depuis, le Turc porte le sabre et le Grec la bourse. L'agriculture, le commerce sont entre les mains des Hellènes. Les récents boycottages n'ont pas changé la face des choses.

5. *Raisons morales.* — « Le martyre n'est jamais stérile », disait Manzini. Si cela est vrai dans l'ordre temporel, les Grecs d'Asie Mineure ont raison de compter sur une émancipation prochaine. Incapable de se les assimiler, le Turc prend peur devant leur supériorité intellectuelle, morale et économique. Pour se défendre contre des victimes inoffensives, il tire le sabre, allume les incendies, transplante les travailleurs paisibles. Plus de 600 000 Grecs auraient ainsi péri sous les coups des Ottomans durant la grande guerre. Chose qui n'étonnera personne, les pangermanistes de Berlin y ont pris une part très active. Il faut lire les pages suggestives de M. Félix Sartiaux dans la *Revue des Deux Mondes* (15 déc. 1914) pour se faire une idée des atrocités turques qui avaient déjà précédé la grande guerre. Il est donc temps que l'on mette fin à ces violations quasi quotidiennes de la justice et du droit des gens. Il est temps que l'hellénisme irrédimé commence à revivre les jours sereins et prospères de la liberté.

P. Pirard.

La Documentation catholique, t. Ier, février-juin 1919, 762 pages grand in-8° à deux colonnes; t. II, juillet-décembre 1919, 890 pages. Prix : 10 francs le volume. Paris, Bonne Presse, 5, rue Bayard.

La Documentation catholique : voilà certes un titre qui dit clairement le but du périodique auquel il sert d'enseigne. Elle est née en février 1919, par la fusion — en un seul — de quatre recueils documentaires que la guerre avait interrompus: *les Questions Actuelles, la Chronique de la Presse, la Revue d'Organisation et de Défense religieuse* et *l'Action catholique*. Depuis cette date, elle apporte régulièrement à ses abonnés un fascicule hebdomadaire où toute catégorie de lecteurs trouve toujours matière abondante, intéressante et variée. On ne saurait mieux en signaler l'utilité et le caractère qu'en reproduisant l'appréciation de M. P. Voland, rédacteur en chef du *Recueil général des lois, décrets et arrêts* (juillet 1919): « Nous vivons à une époque fiévreuse; les événements les plus extraordinaires se succèdent, les idées les plus folles et les plus sages s'entre-choquent; on voudrait tout savoir, tout connaître : l'homme du jour, le livre qui vient de paraître, les courants sociaux qui se dessinent. Mais comment tout lire, comment trier et conserver l'essentiel; comment même, en ce temps de « prix fort », faire face à la dépense qu'exigerait une documentation même restreinte? Beaucoup de publications ont essayé de résoudre le problème en donnant des résumés des ouvrages nouveaux, en invitant les écrivains ou les hommes marquants à exprimer leur opinion sur les questions qui préoccupent le grand public. Elles ont rendu de réels services. Nous ne croyons pas qu'aucune d'elles soit arrivée à donner quelque chose d'aussi complet et d'aussi pratique que la *Documentation catholique*. Et si ce titre mettait en défiance certains esprits, nous répondrions ceci : nous louons fort les rédacteurs de cette revue de l'avoir abritée sous un vocable qui fait connaître d'emblée leurs opinions. Elles n'ont pas d'ailleurs à se dissimuler, bien au contraire, en un temps où la versatilité des systèmes philosophiques fait ressortir la valeur d'une doctrine vingt fois séculaire. Un coup d'œil jeté sur la revue suffira à dissiper toute prévention et à montrer la largeur d'esprit et l'impartialité avec lesquelles elle est conçue. On y trouve les documents les plus variés : lois, discours de réception à l'Académie, extraits des livres, des journaux, des revues

de France et de l'étranger. Un article de M. Aulard, une lettre de Lénine voisinent avec une étude de Mgr Baudrillart ou de Lysis. Que si le bolchevisme n'y est point loué, nul honnête homme n'en sera froissé : il suffit de laisser la parole aux faits. Et c'est en lisant dans le dernier fascicule de la *Documentation*, véritable volume de 112 pages, le texte complet du Traité du 20 juin 1919, que nous est venue la pensée que vraiment nous avions trop tardé à faire connaître à nos lecteurs un recueil si utile et si digne de succès. »

Les deux volumes qui constituent la première année de la publication permettent de constater le plus aisément du monde le bien fondé d'une appréciation si autorisée. On n'a qu'à parcourir les soixante pages de tables — très denses, pleines de choses, d'indications, de références précises — qui terminent chaque tome. Pour nous borner aux sujets qui sont plus immédiatement en rapport avec notre programme, on y trouvera des renvois fort intéressants, toujours instructifs, aux mots : Arménie, Bulgarie, Dorothée (*locum tenens* du patriarcat grec de Constantinople); Grèce (œuvres et pertes de la grande guerre; la grande idée de l'hellénisme; union des Eglises, etc.); Monténégro; Orthodoxes; Orient; Palestine et Syrie; Pape, Papauté, Saint-Siège; Sainte-Sophie; Roumanie; Russie; Serbie; Tchécoslovaquie; Turquie; Yougoslavie.

Cette énumération de titres — pris comme au hasard à travers les colonnes très compactes de la table des matières — dira tout au moins à nos lecteurs qu'ils pourront trouver là, sur des sujets qui les intéressent singulièrement, une abondante *documentation*, laquelle, pour être *catholique*, non seulement ne perd rien de son utilité objective, mais encore fournit par le fait, même à des esprits orthodoxes, une information de première valeur. Indépendamment de tous les autres avantages que présente pour l'ensemble du grand public un recueil si complet et si varié, je suis convaincu que sa fréquentation habituelle par nos frères séparés d'Orient aurait une puissante efficacité de rapprochement entre les âmes chrétiennes de l'une et de l'autre Eglise.

S. SALAVILLE.

E. MARBEAU et L. VOÏNOVITCH, *Un apôtre de l'unité yougoslave : Mgr Strossmayer.* (Extrait de la *Revue yougoslave*). Paris, Ligue des Universitaires serbocroato-slovènes, 60, rue des Ecoles, 1919, in-8°, 16 pages. Prix : 2 francs.

Cette plaquette réunit deux articles : l'un, d'Edouard Marbeau, ancien auditeur au Conseil d'Etat, directeur de la *Revue Française de l'Etranger et des Colonies;* l'autre, du comte Louis Voïnovitch, ancien ministre. Le premier de ces articles est déjà un peu ancien, puisqu'il remonte au 1er août 1880, où il fut publié par la *Revue de France :* il nous présente en quelques pages un portrait de Mgr Strossmayer, le grand évêque catholique de Diakovo, « le précurseur éclairé de l'idée yougoslave », dont la devise résume la vie : *Tout pour Dieu et pour la patrie!*

Le comte Voïnovitch ajoute à cette esquisse quelques traits précis où l'on sent l'assurance dévouée d'une main amie. J'ai plaisir à citer ici quelques passages : «... A un moment donné de l'histoire de l'Orient européen, la Croatie, brise-lames et pont à la fois, a failli sombrer. Elle devait être conservée aux Slaves du Sud, à la paix féconde, à la civilisation, à la mission de reconstruction sociale d'un slavisme sage et pondéré. Seul, un évêque catholique — indépendant par définition — pouvait le faire. Il l'a fait. » (P. 9.) « ... Il fut l'inspirateur de tous les actes slavophiles du pontificat de Léon XIII, de l'Encyclique *Grande munus*, du Concordat avec l'orthodoxe Monténégro, du renouvellement de l'ancien privilège liturgique paléoslave des diocèses croates et dalmates, de toutes les attentions que la Papauté témoigna à la Croatie et à la Serbie, de toutes les réformes ecclésiastiques en Bosnie, de toutes les publications slaves du Vatican, de toutes

les réconciliations avec la Russie. Rome constamment le défendit... » (P. 11.)

En attendant une biographie complète, on lira avec intérêt « cette gouache brossée rapidement et à grands traits », qui, malgré la modestie de ses prétentions, est pleine de détails typiques d'histoire vécue. Et devant la réalisation contemporaine de l'idée yougoslave, on se ralliera volontiers à la conclusion du comte Voïnovitch : « Il peut être content là-bas, sous les dalles de marbre de sa cathédrale rouge! » On sait que le portail de la cathédrale de Diakovo, construite par Strossmayer, porte cette inscription : « A la gloire de Dieu, à l'union des Eglises, à la concorde et à l'amour de mon peuple! » On sait aussi que c'est Strossmayer, « et lui seul, qui est le père légitime du mouvement yougoslave, c'est lui qui a inventé ce mot — vague et imprécis peut-être, étant donné que les Bulgares qu'il conviait au banquet national l'ont obstinément répudié, — mais un nom qui a rallié pendant la guerre les forces vives de la nation ». (P. 15.)

Un simple détail d'orthographe ou plutôt de transcription : pourquoi écrire Djakovo dans la première partie de la brochure, et Diakovo dans la seconde?

La *Revue des Deux Mondes* publia, en 1885, t. LXIX, p. 806-843, un article d'Emile de Laveleye : « L'évêque Strossmayer », premier chapitre d'une étude d'ensemble *En deçà et au delà du Danube*. Nous le signalons à la Ligue des universitaires serbo-croates, car cet article est plus riche en renseignements que celui d'Edouard Marbeau.

G. Rieutort.

E. Hugueny, O. P., *Critique et Catholique :* II. *Apologie des dogmes*. Paris, Letouzey et Ané, 1914, 2 volumes in-18 de 272 et 390 pages.

Voici deux volumes que l'on peut dire nouveaux, malgré le millésime de 1914 inscrit sur leur couverture. En effet, ils sortaient à peine de l'imprimerie (l'*Imprimatur* est daté du 27 mai 1914) au moment où la déclaration de guerre vint brusquement diriger les esprits vers des préoccupations tout autres que théologiques. C'est donc après un sommeil de plus de cinq années que, la tourmente finie, les deux volumes du P. Hugueny paraissent au grand jour. Ils seront certainement bien accueillis, comme le fut le tome Ier de cet ouvrage (*Apologétique*) en 1910. (Voir *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 125.) L'auteur, qui fut professeur de théologie à l'Ecole biblique de Jérusalem, puis au scolasticat dominicain de Saulchoir, s'est proposé de montrer que nos dogmes ne sont pas contre la raison et qu'on peut parfaitement être tout ensemble critique et catholique. « Ayant dit tout d'abord les raisons impérieuses qui nous faisaient un devoir de demander la vérité religieuse à l'enseignement de l'Eglise catholique, nous allons examiner celles des propositions du *Credo* catholique qui semblent le plus déconcertantes pour une raison chatouilleuse. Si nous arrivons à montrer que ces propositions n'ont rien de contraire aux sciences naturelles, à la métaphysique et à l'histoire, peut-être apparaîtra-t-il que l'homme raisonnable, si critique qu'on le suppose, ayant de bonnes raisons de donner sa confiance, n'en aura aucune de la refuser, et ne pourra, par conséquent, rester critique et raisonnable qu'en restant ou en devenant croyant. »

La première partie de cette *Apologie des dogmes* a pour objet « les témoignages et les origines de la révélation » (Magistère de l'Eglise, Tradition, Ecriture Sainte, Créateur, Créature, Providence, Ordre surnaturel, Péché originel). La seconde partie est consacrée à l'examen des « mystères du salut »: Trinité, Incarnation, Maternité divine de la Sainte Vierge, Rédemption, Sacrements, Fins dernières des individus et du monde. L'auteur explique ainsi lui-même ce qu'il a eu en vue pour le public spécial auquel il s'adresse : « L'exposé de toutes ces questions aurait pu constituer un cours de théologie développé en plusieurs in-octavo. Nous avons tenu à ne pas dépasser les limites de deux petits volumes,

à la portée des bourses modestes et des modestes loisirs des jeunes prêtres absorbés par le ministère aussi bien que des jeunes étudiants non moins occupés pour lesquels nous écrivons. Ce sont les besoins particuliers de cette jeunesse cléricale et laïque qui nous ont dirigé dans le développement de questions sur lesquelles il nous était impossible de tout dire. Rappelant sommairement les objections et explications anciennes que nous supposions connues de nos lecteurs et qu'on trouve dans tous les manuels d'apologétique, nous avons insisté sur les formes nouvelles des difficultés soulevées par les écrits modernistes. C'est pour ce motif que nous avons fait large part à l'histoire des dogmes et du développement de nos rites. »

Clarté, précision, sobriété font de ces volumes un recueil précieux, plein de choses et de doctrine. Veut-on en avoir une idée? Qu'on lise simplement le sommaire du chapitre 1er : *Le Magistère de l'Eglise*, où, par paragraphes numérotés, l'on a tout de suite un lumineux précis du sujet. Je transcris ici ce sommaire à titre d'exemple : 3. *Définitions du concile du Vatican.* — 4. *Motu proprio « Præstantia » de Pie X.* — 5. *Fausse et vraie infaillibilité.* — 6. *Erreurs reprochées aux Papes.* — 7. *L'Infaillibilité pontificale strictement limitée aux définitions.* — 8. *Rationalisme inconscient des ultra-infaillibilistes.* — 9. *Autorité des enseignements et jugements pontificaux non infaillibles.* — 10. *Questions délicates en matière scientifique connexe à la foi.* — 11. *Nécessité de sentences obligatoires quoique réformables.* — 12. *Nature de l'obligation qu elles imposent.* — 13. *Soumission intérieure du fidèle ordinaire, du savant.* — 14. *Dommage limité qu'une sentence réformable erronée peut porter au progrès de la science catholique.* — 15. *Il y a pour la science, dans le contrôle de l'Eglise, plus de profit que de désavantage.* — 16. *Nécessité du magistère pontifical pour la conservation du dépôt de la foi.*

Les numéros de ce sommaire étant reproduits en tête des paragraphes, le lecteur n'a aucune peine à suivre la marche logique de ce lucide exposé. On voit, par les seuls titres eux-mêmes, la franche attitude du R. P. Hugueny devant les problèmes qui se posent, et par exemple en face des décrets des Congrégations romaines : à lire, sur ce sujet, les pages 23 à 30, dont nous transcrivons la conclusion comme spécialement intéressante pour notre programme. « Les Eglises orientales en appellent aux conciles. Depuis qu'elles sont séparées, elles n'ont pu ajouter un seul concile aux sept premiers dont elles se réclament, mais dont elles ne peuvent continuer l'œuvre. Aujourd'hui plus que jamais il leur est impossible de se réunir en assemblée internationale pour la décision des points de doctrine assez importants qu'elles discutent, et pour la lutte contre le rationalisme qui menace de les envahir. Les protestants ne veulent comme règle de foi que l'Ecriture; nous avons vu à quelle confusion de doctrine et à quelles négations radicales ils ont abouti. Les anglicans ont eu beau garder, avec l'Ecriture, le respect de la Tradition, ce n'était pas assez sans l'autorité doctrinale des évêques et du Souverain Pontife, pour les préserver des divisions dont ne saurait les débarrasser le plus imposant des Congrès pananglicans. Sans le magistère de l'Eglise, il n'est pas plus possible de déterminer sûrement le contenu de la Tradition qu'il n'est possible d'interpréter le sens surnaturel de l'Ecriture. »

Signalons, à propos de l'objection — souvent présentée — des prétendus « dogmes nouveaux », les pages où le R. P. Hugueny rappelle la doctrine catholique touchant le développement vital du dogme traditionnel et l'application qu'il en fait au dogme de l'Immaculée Conception. (P. 36-37, 50-53).

Au sujet des ordinations orientales et du décret *ad Armenos* (2e partie, p. 143), il faut ajouter mention de l'ouvrage de S. Em. le cardinal Van Rossum, *De essentia Sacramenti Ordinis disquisitio historico-theologica* (Fri-

bourg, Herder, 1914), que le R. P. Hugueny ne connaissait pas. (Voir *Echos d'Orient*, janvier 1916, t. XVIII, p. 33-50.) Pour l'Eucharistie, peut-être un exposé sommaire de la difficulté soulevée par l'épiclèse n'eût-il pas été déplacé.

Signalons enfin la table alphabétique des principales questions traitées dans les trois volumes (p. 385-390), et déclarons sans réserve que nous souhaitons voir cet ouvrage entre les mains de tous les professeurs de théologie, d'un grand nombre d'élèves, et en général de toutes les personnes qui ont à cœur de réaliser les deux termes du titre : *Critique et Catholique.*

S. Salaville.

Ernest Psichari, *Les Voix qui crient dans le désert.* Préface du général Mangin. Paris, L. Conard, 1920, in-16, xi-345 pages. Prix : 6 francs.

Henri Massis, *La Vie d'Ernest Psichari.* Paris, 1916, librairie de l'Art catholique, 6, place Saint-Sulpice, in-16, 76 pages, avec un portrait. Prix : 2 fr. 50.

Le nom d'Ernest Psichari suffit à justifier le droit de cet ouvrage à trouver place dans notre bibliographie. On sait que le vaillant officier français, qui vécut et écrivit ces pages en Afrique avant de venir glorieusement les sceller de son sang en Belgique, le 22 août 1914, est le fils de Jean Psichari, le célèbre philologue grec qui professe depuis tant d'années à notre « Ecole nationale des langues orientales vivantes » et à notre « Ecole pratique des hautes études », à Paris. On sait sans doute aussi que, baptisé dans l'Eglise grecque orthodoxe, mais ayant été élevé et ayant vécu ensuite loin de toute religion, le jeune lieutenant trouva au cours des réflexions prolongées de sa campagne d'Afrique (1910-1912) la grâce de la foi et de la conversion au catholicisme. *Le Voyage du Centurion* (Paris, L. Conard, 1916) a raconté, sous forme de roman impersonnel, les émouvantes étapes de cette randonnée morale. Voici, avec *Les Voix qui crient dans le désert*, le même récit sous sa forme première où l'âme d'Ernest Psichari se montre ouvertement, au lieu de se dissimuler sous le nom de Maxence. Rien n'expliquera mieux le rapport entre les deux volumes — posthumes, d'ailleurs, l'un et l'autre — que l'avant-propos rédigé par l'éditeur pour le plus récent :

« Le titre sous lequel nous publions cette confession angoissante figure, écrit de la main même de l'auteur, sur le manuscrit qu'il a laissé après sa mort, survenue, comme on sait, le 22 août 1914, à Saint-Vincent-Rossignol, en Belgique, où il est glorieusement tombé à l'ennemi. Nul autre que lui n'aurait pu choisir un titre plus approprié au sujet. (On a aussitôt compris que le titre de ce livre a été inspiré à Ernest Psichari par le fameux verset d'Isaïe (xl, 3) : *la voix de celui qui crie dans le désert*, verset repris ensuite par les quatre évangélistes successivement.) Ces pages sont un long cri de détresse jusqu'au moment où le jeune Africain, le petit-fils d'Ernest Renan, s'apaise enfin dans la foi catholique. L'intérêt hors pair de cet ouvrage, c'est qu'il se concevait et s'exécutait au fur et à mesure qu'Ernest Psichari se convertissait. Une fois converti, pour plus de modestie, pour plus d'humilité, il se dissimula sous le nom impersonnel de Maxence dans son *Voyage du Centurion*, désormais classique. En réalité, il avait essayé, dans ce *Voyage*, de refondre *Les Voix qui crient dans le désert*. Mais, incapable de se répéter, il tira des richesses de son fond une œuvre toute différente et qui, d'ailleurs, resta inachevée, telle qu'elle fut publiée en 1915. L'œuvre, au contraire, que l'on va lire... est le récit complet de la conversion d'Ernest Psichari. Comme nous l'avons marqué, *Les Voix qui crient dans le désert* sont une confession; le *Centurion* est un roman. C'est un roman plutôt contemplatif, tandis qu'ici l'action militaire, l'événement matériel, le *voyage* proprement dit, se mêlent sans cesse à la contemplation. On a de la sorte tout un drame mouvementé, haut et poignant, où éclate un des plus beaux cris religieux qu'on ait pu recueillir d'un cœur humain. » (P. vii-viii.)

C'est à novembre 1912 que s'arrêtent *Les Voix qui crient dans le désert,* tout comme *Le Voyage du Centurion.* Pour compléter cette captivante histoire d'une grande âme, il faut recourir à l'élégante plaquette où l'amitié d'Henri Massis a résumé la *Vie d'Ernest Psichari.* Les « méditations africaines » avaient achevé la préparation. Maintenant il lui fallait accomplir les actes qui engagent et qui libèrent. « Dès l'abord, ce fut pour Ernest Psichari une grande consolation d'apprendre qu'il n'était pas exclu de l'Eglise depuis sa naissance et que le baptême de rite grec qu'il avait reçu était valable. » Le 4 février 1913, dans une petite chapelle amie, le P. Clérissac, Dominicain, reçoit sa profession de foi catholique. Ernest sent déjà qu'on le dira subjugué, suggestionné par quelqu'un. Cela lui paraît bien vil. « Je sentais toujours, dit-il, que si je venais à la foi, ce serait par une action surnaturelle; et comment une influence quelconque pourrait-elle vous faire croire les dogmes catholiques et procurer cette illumination? » (H. Massis, p. 33.) Le 8 février, il est confirmé par Mgr Gibier; et lorsque l'évêque de Versailles, après la cérémonie, lui demande son âge : « Vingt-neuf ans! Beaucoup de temps perdu », répond-il. Et s'inclinant filialement sous la bénédiction du prélat, il lui dit, pour exprimer le drame qui venait de se jouer entre Dieu et lui : « Monseigneur, il me semble que j'ai une autre âme. » Le lendemain, il fit sa première Communion; puis il partit pour Chartres en pèlerinage. A son retour, il confiait au P. Clérissac : « Je sens que je donnerai à Dieu tout ce qu'il me demandera. »

La ferveur de ce néophyte était tout de suite pleinement catholique. Son ami le note avec émotion : « Une chose nous causait de l'étonnement : il semblait qu'Ernest Psichari fût entré dans la vie chrétienne de plain-pied, sans préparation, sans apprentissage, sans transition, comme s'il eût été catholique depuis toujours. Cette âme, hier encore ignorante des communications de la sagesse divine, semblait en être soudain remplie et sans intermédiaire. Il savait tout sans avoir rien appris : il inventait ses prières et elles se trouvaient être celles-là mêmes que l'Eglise avait répandues sur les âges. Et dans l'ivresse des retrouvailles, il s'écriait : « Mais quoi, Seigneur, est-ce donc si simple de vous aimer! » (P. 35.) Chaque jour il communiait. Nul ne fut plus que Psichari un homme de prière. « Ses travaux d'écrivain, son métier de soldat, tout lui était prétexte d'élévation vers Dieu. » (P. 37.) Il concevait désormais sa vie comme une réparation pour l'offense que son grand-père, Ernest Renan, avait faite à Dieu. « Pour cette œuvre de réparation, il s'était promis de se consacrer au Seigneur » : être prêtre, être religieux, être Dominicain, tel était le saint projet de l'ardent converti. En attendant, son congé achevé, il rejoignait son régiment à Cherbourg en juin 1913. Il en devait partir le 4 août 1914, non point pour le Collège angélique de Rome, comme il l'avait décidé, mais pour les champs de bataille de Belgique. « Tous les vœux d'Ernest Psichari allaient être exaucés », écrit son biographe : « Dieu lui donnerait sujet de prétendre, de réaliser la double vocation qui partageait son cœur, de s'immoler à la terre de ses pères, de réparer en sauvant. Car le don qu'Ernest Psichari allait offrir pour le service de la patrie est en même temps un témoignage rendu à Dieu, un holocauste véritable, librement consenti et consommé en union avec le sacrifice de l'autel. » (P. 53.) Le soir du 22 août 1914, après être resté douze heures sous un feu épouvantable, il fut tué net d'une balle à la tempe. « Ceux qui l'ont vu ont été frappés du calme de son visage : autour de ses mains était enroulé son chapelet qu'il avait pu saisir. A trente ans, ayant tout accompli, Dieu l'appelait à la vie et à la gloire. »

Héroïque officier français, brillant écrivain, petit-fils de Renan par sa mère, Ernest Psichari n'en demeure pas moins, par le sang paternel qui coule dans ses veines, un Grec authentique : et c'est à ce titre que son histoire a pour nous un tout spécial intérêt. On l'a vu s'indigner contre la ridicule objection de ceux

qui attribueraient à une suggestion étrangère, à une influence du dehors, sa conversion au catholicisme. Il nous plaît de souligner, pour nos lecteurs orientaux, cet accent de conviction et de sincérité dans cette âme qui a si harmonieusement uni à l'hellénisme paternel le patriotisme français le plus généreux et la ferveur du catholicisme retrouvé. Il ne faut pas que ce dernier trait empêche les Hellènes d'honorer une mémoire qui est leur autant que nôtre.

G. Rieutort.

Mgr Robert-Hugh Benson, *Le Christ dans l'Eglise*. Traduit de l'anglais avec l'autorisation de l'auteur, par F. Thellier et P. Deron, 4e édition. Paris, Perrin et Cie, 1920, in-16, XIII-292 pages. Prix: 6 francs.

Les *Echos d'Orient* ont signalé (juillet 1915, p. 482-484) les *Confessions d'un converti*, où le fils de l'archevêque anglican de Cantorbéry raconte les étapes successives de son ascension vers la Cité de la paix, qui est l'Eglise catholique. Cette ascension eut cela de notable, que ce fut surtout durant les cinq mois du séjour de Benson en Orient que les titres de l'Eglise catholique se révélèrent à lui. *Le Christ dans l'Eglise* peut être considéré comme la suite des *Confessions d'un converti*. Mais cette fois ce ne sont plus des notes autobiographiques; ce sont des conférences apologétiques, qui, avant d'être réunies en volume, ont été d'abord parlées: dans l'église de San-Silvestro in Capite, à Rome, pendant le Carême de 1909; dans la chapelle des Carmélites de Kensington, pendant le Carême de 1910, et dans un hôtel privé de Boston, pendant le temps pascal de la même année. « Nous n'avons aucunement l'intention, écrit l'auteur dans sa préface (p. XIII), d'ouvrir ici une controverse avec ceux qui sont déterminés à combattre le catholicisme et à le poursuivre de leur parti pris. Notre effort sera de montrer clairement la forêt à ceux qui se plaignent de ne pas l'apercevoir à cause des arbres. »

Les premières pages résument admirablement la thèse: le Christ dans l'Eglise, sa vie naturelle et sa vie mystique, identité de ces deux vies, ce qui en résulte pour l'Eglise et pour nous. Quelques formules saillantes suffiront à faire saisir la profonde originalité de ces considérations. « Pour les catholiques, de même que Jésus-Christ a vécu, il y a deux mille ans, sa vie naturelle dans un corps qu'il avait reçu de Marie, il vit aujourd'hui une vie mystique dans un autre corps qu'il a tiré de la race humaine, et qui s'appelle l'Eglise catholique. De la sorte, les paroles, les actions, la vie même de cette Eglise sont — avec quelques restrictions — aussi sûrement les siennes que les paroles, les actions et la vie qu'on lui attribue dans l'Evangile. Aussi les catholiques donnent-ils à l'Eglise l'adhésion de leur foi, persuadés qu'ainsi ils l'accordent à Dieu lui-même. Pour eux, l'Eglise n'est pas seulement son délégué ici-bas, son représentant, ni même seulement son épouse; elle est à proprement parler *lui-même*... On peut dire que Dieu s'est manifesté autrefois par une vie individuelle dans l'Eglise, et qu'il se manifeste aujourd'hui dans l'Eglise par une vie collective. Et ainsi nous avons le droit de dire aux protestants: « Si vraiment, comme les Grecs de l'Evangile (*Joan.* XII, 21-22), vous voulez voir Jésus, vous ne le trouverez tel qu'il est en réalité que dans le corps qui s'appelle l'Eglise catholique. Les Evangiles ne sont que l'histoire d'une vie passée; l'Eglise est l'Evangile vivant et le tableau fidèle d'une vie présente. « Ici, il regarde à travers le treillis (*Cant.* II, 9), visible seulement pour ceux qui ont des yeux; ici, il reproduit d'un siècle à l'autre, et pour tous les pays, les événements et les péripéties de sa vie de Judée; il travaille et achève sur le canevas de l'histoire l'esquisse qu'il y a jetée il y a deux mille ans. Ici il naît, il vit, il souffre, il meurt et, éternellement, ressuscite le troisième jour. Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui, toujours. » (P. 13-15.)

Avec ces prémisses catholiques, l'infaillibilité s'impose, évidente et inévitable. « Si l'on attribue l'infaillibilité à Jésus-Christ, il faut la lui reconnaître dans son corps mystique aussi bien que dans son corps naturel. » (P. 27.) Par là s'explique aussi cet esprit de « prosélytisme » que l'on reproche si souvent aux catholiques, et dont il est intéressant d'entendre l'apologie de la part d'un anglican converti. « Il est parfaitement vrai — et nous sommes loin d'en rougir — que nous sommes prêts à parcourir le monde entier pour faire ne fût-ce qu'un seul prosélyte. Il est vrai aussi que nous regardons avec une indicible horreur les malheureux qui se sont séparés de nous. Cette attitude est incompréhensible pour un protestant; à ses yeux, il n'y a pas sur la terre de société qui soit plus qu'humaine... Il considère par conséquent le catholique qui refuse de s'asseoir à table auprès d'un apostat, ou le converti qui, par son abjuration, ruine le bonheur et la paix d'une famille, comme des monstres sans entrailles qui préfèrent aux liens sacrés de la charité et du sang leurs opinions personnelles et leurs préjugés... Le catholique voit, lui aussi, dans l'Eglise, une société humaine — combien humaine parfois, hélas! — mais, de plus, il la considère comme un corps où Dieu habite. Il croit que cette société, tout comme son divin Fondateur, opère le salut du genre humain... Pour nous, catholiques, l'union à cette société est le seul bien qu'on doit préférer à tout autre, et la fin de cette union, la seule catastrophe, le seul crime irréparables. Nous estimons, sans doute, qu'on peut appartenir à l'âme de cette Eglise sans faire toutefois partie de son corps; mais telles n'ont pas été à l'origine les intentions du Créateur. Abandonner le corps, c'est abandonner l'âme. En tous cas, les pertes sont énormes pour celui qui doit rester isolé, sans recevoir ni les grâces ni la force que l'union physique au corps peut seule lui donner. » (P. 29-31.)

Autre conséquence encore, d'une portée éminemment pratique. « D'après l'hypothèse catholique, nous possédons sur la terre, présentes dans l'Eglise, la même personnalité, la même énergie divine qui agissaient ici-bas, il y a deux mille ans, sous la figure de Jésus-Christ. Autour d'elle, c'est la même atmosphère, la même nature humaine, les mêmes ambitions, les mêmes intérêts, les mêmes vices, les mêmes énergies et les mêmes faiblesses... Si nous trouvons par conséquent dans l'histoire de l'Eglise catholique les mêmes situations psychologiques que dans l'Evangile, se reproduisant sans cesse, dans certaines conditions; si nous rencontrons des Pierre, des Judas, des Pilate, suivant en foule la marche de l'Eglise à travers les siècles; si nous entendons les mêmes commentaires, les mêmes éclats de rage et les mêmes menaces; si nous voyons guérir les lépreux, ressusciter les morts, chasser les démons; si les incrédules donnent de ces phénomènes les mêmes explications; si nous entendons enseigner au monde la même doctrine, et celui-ci la rejeter, en douter, ou l'accepter; si, en un mot, nous constatons que dans l'Eglise catholique, et là seulement, se reproduisent les phénomènes et les interminables difficutés racontées par les évangélistes, la conclusion inévitable sera d'abord que la même personnalité a produit ces phénomènes hier et les reproduit aujourd'hui; ensuite, que la prétention de l'Eglise catholique d'être seule à posséder Jésus-Christ est loin d'être sans fondement. » (P. 31-32.)

Et l'exposé de la thèse se termine par cette éloquente conclusion, qu'il faut citer en entier. « J'ai lu, dit saint Augustin, tous les sages du monde; pas un n'a osé dire: Venez à moi. Un catholique a maintenant le droit de s'écrier: « J'ai examiné toutes les Eglises de la terre, toutes les grandes religions, toutes les sectes; aucune d'elles n'ose employer les paroles mêmes de la Divinité. Il y en a beaucoup pour dire: Je possède la vérité, j'enseigne la marche à suivre, je promets la vie. Nulle ne dit: Je suis la Voie, la Vérité et la Vie. L'Eglise catholique seule prétend être vraiment divine et parler au nom de Dieu. Les

anglicans n'osent excommunier pour crime d'hérésie; les non-conformistes ne le désirent pas; les chrétiens d'Orient qui se sont séparés du Saint-Siège ne témoignent pas davantage, par leur prosélytisme et les entreprises de leurs missionnaires, cette haute idée d'eux-mêmes et cette confiance que la Divinité doit toujours inspirer. Il n'y a ici-bas qu'un seul corps pour se comporter, agir et parler comme une société ayant conscience de posséder la Divinité peut le faire. Ce corps, c'est l'Eglise catholique. » (P. 38-39.)

Le lecteur me pardonnera de me laisser captiver par cette puissante apologétique, dont Mgr Benson souligne lui-même l'universalité d'application. « Il se peut qu'Alexandre VI ait été un fort vilain personnage; cela n'enlève rien à la force de l'argument. Les catholiques peuvent être très souvent grossiers et matériels, la transsubstantiation une doctrine très difficile, peu nous importe. Il peut apparaître à certains que le culte de Marie, tel qu'ils le comprennent, est dégradant et la pratique de la confession humiliante; on peut proposer d'excellentes explications aux miracles de Lourdes, aux extases de sainte Thérèse ou à la prééminence de Rome, rien de tout cela ne peut affaiblir notre raisonnement. Tout cela peut avoir les apparences de l'exactitude et de l'authenticité, et malgré tout l'Eglise être le corps du Christ, et ce dernier en être l'âme et la vie suprême. Les péchés d'actions et d'omissions commis par les catholiques, les inepties, les malentendus, les apostasies, les situations grossières et déplacées, les échecs sans nombre, les tragédies, les comédies et même les farces bouffonnes, n'importent pour ainsi dire pas ici. Notre-Seigneur a été trahi par un apôtre, renié par un autre, abandonné par le reste. La cour de Pilate fit de lui son fou, celle d'Hérode en fit son bouffon et l'objet de ses moqueries. Et même, quand il habitait sur la terre aux jours de sa vie mortelle, il fut défiguré comme nul ne l'avait jamais été avant lui, et il fut rendu plus méconnaissable que le plus malheureux des enfants des hommes. » (P. 50-51.)

Après cet exposé général de la thèse, on devine tout ce que peut renfermer de suggestives applications le développement qui en est présenté dans la suite du volume. Le parallèle entre le Christ et l'Eglise catholique se poursuit sous les trois aspects qui résument tout : Vie et ministère; la Passion et la mort; l'échec et le triomphe. Signalons, entre autres, les notes fort exactes — de vérité psychologique et historique tout ensemble — sur les conversions au catholicisme, l'opposition qu'elles rencontrent (p. 55), sur la haine que provoque l'Eglise catholique. « C'est pour l'Eglise [catholique] une supériorité flatteuse et suggestive que les esprits religieux soient contraints, s'ils sont sincères et logiques avec eux-mêmes, de la haïr plus que toute autre chose ici-bas. Tous ces esprits peuvent se séparer sur mille autres points, mais toujours ils sont d'accord pour conclure que l'Eglise est la grande ennemie et qu'il faut la réduire à néant. Quoi que vous fassiez, aussi bas que vous puissiez tomber, on vous pardonnera; il n'y a d'autre péché irrémissible que celui de se convertir au catholicisme... C'est un phénomène très remarquable qu'une religion, et elle seule, ait ainsi le privilège de provoquer la haine des esprits religieux... Mais on hait vraiment le catholicisme : il n'y a pas de doute possible à ce sujet... Bien plus, les sectes les plus diverses du christianisme savent oublier leurs dissensions et s'unir dans une haine commune pour attaquer la Papauté... » (P. 179-182.) L'explication de cette haine nous est fournie par la haine d'Anne et de Caïphe contre le Christ. Mais aussi la certitude de la résurrection du Christ assure l'espérance et, en dépit de toutes les tristesses, nourrit l'optimisme du catholique... « N'en déplaise aux partisans de l'opinion contraire, nous sommes... à la veille d'une renaissance catholique telle que le monde n'en a peut-être jamais vu... La religion de l'avenir... sera la religion catholique, romaine, telle qu'on l'a connue dès le commencement... » (P. 266-267.)

Réunissant, à chaque moment de son histoire, les divers traits du Christ pauvre, thaumaturge méconnu, souffrant et glorieux, l'Eglise catholique trouve ainsi, dans son identité avec le Christ à travers les siècles, l'explication des misères qui l'accablent et des triomphes qui lui sont réservés. « Je ne puis, même un instant, prétendre que le monde entier soit à la veille de devenir catholique. Je suis tout à fait sûr du contraire. Je pense même que nous touchons à une grande apostasie; mais il est un point dont je réponds comme de ma propre existence, c'est que dans cinquante ans il n'y aura plus dans tout le christianisme occidental aucune société considérable qui puisse rivaliser avec l'Eglise catholique; mais dans mille ans, si le monde dure jusque-là, nous occuperons exactement ici-bas la même situation qu'aujourd'hui... D'un côté, il y aura la société humaine organisée contre l'Eglise et rangée en compagnies où il se rencontrera à peine deux individus qui soient d'accord sur autre chose que l'opposition à lui faire... D'autre part se tiendra l'Eglise de tous les siècles, portant imprimés plus profondément que jamais les stigmates de sa Passion. D'un côté s'élèvera le cri éternel : Nous l'avons enfin démasquée, la voilà enfin abandonnée de tous, excepté de quelques fanatiques; elle est enfin morte et ensevelie! De l'autre, l'Eglise se dressera debout, comme toujours blessée à mort, mais toujours vivante, trahie par de nouveaux Judas, jugée par ses Hérode et ses Pilate, fouettée par des bourreaux émus par sa douleur, méprisée et rejetée, et cependant plus forte dans sa divine folie que toute la sagesse des hommes, suspendue entre le ciel et la terre, et pourtant victorieuse de l'un et de l'autre, scellée et gardée dans sa tombe, et malgré cela revenant sans cesse à une vie nouvelle et à de plus éclatantes victoires... » (P. 284-285.)

On a pu reconnaître, dans les citations que nous venons de faire, l'auteur du *Maître de la terre* — ce roman des temps futurs dont le pessimisme n'avait point laissé de déconcerter un peu certaines âmes; — mais on voit que le Christ dans l'Eglise demeure toujours vainqueur de l'Antéchrist. Le pessimisme du romancier subsiste, en somme, à travers les pages du présent volume, dans la vision très nette des continuelles épreuves de l'Eglise; mais ici, il est adouci et, si l'on peut ainsi dire, corrigé par les inébranlables convictions de l'apologiste et du penseur catholique. Que ce catholique, si ferme et si éloquent, soit un converti de l'anglicanisme : cela ne fait qu'ajouter encore à la valeur et à la force persuasive de son témoignage.

G. Rieutort.

N. Jorga et S. Gorceix, *Anthologie de la littérature roumaine, des origines au* xx[e] *siècle*. Traduction et extraits des principaux poètes et prosateurs; introduction historique et notices. Paris, librairie Delagrave (Collection *Pallas*), 1920, in-12, xxxi-311 pages. Prix : 6 francs.

L'occasion ne fut point banale, qui donna naissance à ce recueil. Prisonnier de guerre français du front de Verdun, après deux évasions vers la Suisse, M. Septime Gorceix avait seulement réussi à devenir prisonnier autrichien. L'idée lui vint alors de chercher une issue vers l'Orient. Après avoir traversé, avec un compagnon, l'Autriche et la Hongrie, il parvint, au mois de mai 1918, à la frontière occidentale roumaine. Grâce à l'admirable dévouement des paysans roumains, les deux évadés purent atteindre la Moldavie libre. Au cours de son séjour à Iassy, M. Gorceix accepta avec joie la proposition de M. N. Jorga l'invitant à préparer, en collaboration avec lui, une *Anthologie roumaine*.

Une introduction de vingt pages donne un aperçu suffisamment précis de la littérature roumaine; et dans l'intérieur du recueil, chaque auteur est précédé d'une courte notice. M. Gorceix s'est imposé le louable et méritoire effort de traduire en vers français toutes les poésies : « la prosodie roumaine, écrit-il, est

heureusement assez parente de la nôtre pour que l'on puisse presque toujours rendre les poésies dans un rythme correspondant. » Citons, à titre de spécimen, deux strophes du *chant de la race latine*, de Basile Alecsandri (1819-1890) : « La race latine est la Reine — Des grandes races d'ici-bas. — A son front brille, souveraine, — L'Etoile qui ne s'éteint pas. — Le Destin lui montre la route — Où, sous un nimbe de rayons, — Elle va, lumineuse toute, — A la tête des nations.

... Le Dieu, devant qui tout s'incline, — Dira, le jour du Jugement, — Tourné vers la race latine : — Qu'as-tu fait sous le firmament? — Alors, fière, qu'elle réponde : — Tant que j'ai sur terre existé, — Aux yeux émerveillés du monde, — Seigneur, je t'ai représenté? »

A l'heure où la Roumanie reçoit la récompense de ses héroïques sacrifices, cette *Anthologie* vient très opportunément contribuer à faire mieux connaître et mieux aimer l'âme de ce peuple sympathique.

L. Monaștier.

F. Verhelst, *Cours de Religion* : 1. *Apologétique*. Préface de S. Em. le cardinal Mercier. Bruxelles, librairie A. Dewit (et Paris, G. Beauchesne), 1915, in-12, VIII-376 pages. Prix : 5 francs. — 2. *Précis d'Apologétique*. Nouvelle édition. Bruxelles, A. Dewit, 1920, in-12, 144 pages. Prix : 2 fr. 50. — 3. *Dogmatique*. Bruxelles, A. Dewit, 1918, in-12, 640 pages. Prix : 10 francs. — 4. *Morale*. Bruxelles, A. Dewit, 1920, in-12, 314 pages.

L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique. Dogmatique spéciale*. T. III et IV : *Les sacrements*, Baptême, Confirmation, Eucharistie. Paris, Bloud et Gay, 1918, in-8°, VIII-182 et VII-360 pages. Prix : 10 francs le volume.

Le missionnaire d'Orient est assez souvent consulté par des orthodoxes, ecclésiastiques ou laïques, désireux de trouver en langue française un exposé assez complet de la théologie catholique. Nous sommes donc spécialement heureux de saluer le *Cours de Religion* de M. l'abbé F. Verhelst et la continuation des *Leçons de théologie dogmatique* de M. l'abbé L. Labauche. Du cours de M. Verhelst, il reste encore à paraître le volume réservé aux sacrements, sujet auquel M. Labauche consacre précisément les deux tomes les plus récents de ses leçons. Par contre, le *Cours de Religion* comprend d'ores et déjà un volume de *Morale* que ne comprendront pas les *Leçons de théologie dogmatique*. On peut, en tout cas, dès maintenant, et non sans profit, comparer les deux ouvrages pour les matières qui leur sont communes.

Disons tout de suite que l'un et l'autre auteur sont des maîtres, en pleine possession de leur sujet, rompus aux meilleures méthodes d'un enseignement clair, précis, intéressant, personnel. M. l'abbé Labauche est professeur au Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris; M. l'abbé Verhelst, docteur en philosophie, licencié en sciences physiques, est un esprit largement ouvert aux rayonnantes lumières de la doctrine traditionnelle non moins qu'aux progrès accomplis de nos jours dans le domaine intellectuel. Sans exclure les « laïques instruits qui se préoccupent d'examiner attentivement les fondements de leur foi, afin de la défendre contre les attaques dont elle est l'objet », M. Labauche a surtout eu pour but « de composer un livre d'apologétique destiné aux ecclésiastiques qui, une fois dans le saint ministère, s'appliquent à combattre les objections d'ordre historique des temps présents ». M. Verhelst, lui, veut surtout s'adresser aux laïques instruits, et voici comme il indique son but : « Nous voudrions non pas écrire un traité de théologie, mais offrir aux laïques instruits un exposé méthodique et raisonné des points de la science théologique qu'il leur est avantageux de connaître au triple point de vue de la conviction personnelle, de la défense du dogme, du progrès de la piété solide. » *(Dogmatique*, p. 4.)

La différence du but principal poursuivi explique les légères diversités de méthode. Chez M. Labauche, « chaque thèse débute par un exposé précis du dogme, défini ou enseigné par l'Eglise. Viennent ensuite les preuves classiques, dont la première se tire le plus souvent de la doctrine de la Sainte Ecriture; la seconde de l'enseignement des Pères de l'Eglise; la troisième est constituée par l'argument de raison théologique. Tous nos dogmes, en effet, reposent sur une double preuve, l'une positive, qui présente l'enseignement révélé de Dieu, contenu dans l'Ecriture et la Tradition, et proposé comme tel par l'Eglise; l'autre rationnelle, qui consiste dans un essai d'explication et de pénétration du dogme par le moyen de la philosophie de l'Ecole. Ces deux preuves sont nécessaires. Une théologie uniquement positive serait incomplète, comme une théologie strictement rationnelle serait insuffisante. L'originalité de notre méthode consiste surtout dans le fait d'exposer la doctrine positive, selon l'ordre historique de la révélation qui en a été faite dans l'Ecriture, et selon l'ordre historique de l'enseignement qui en a été donné par les Pères de l'Eglise. Ce n'est pas l'histoire d'un argument que nous avons établi, mais c'est un argument en forme historique. De même, lorsque nous avons exposé l'argument rationnel, ce n'est pas l'histoire d'un argument, mais un argument, que nous nous sommes efforcé de présenter ». (Avertissement au tome III.)

Lisez maintenant ces déclarations parallèles de M. Verhelst : « Notre but même nous invite à donner plus d'importance à l'explication du dogme qu'à sa démonstration. Après tout, les fidèles reçoivent leur symbole de foi des mains de l'Eglise, et c'est pour eux un point secondaire de savoir comment l'Eglise elle-même trouve ses dogmes dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition. Egalement accessoire pour les croyants nous paraît l'histoire des dogmes, quoi qu'elle soit à l'ordre du jour et que l'incroyance l'exploite contre nous. En général, il nous est plus utile de connaître le point d'arrivée du dogme que les phases de son développement; de posséder les vues nettes que le progrès de la théologie a amenées que de savoir par quels détours elle y est parvenue. C'est pourquoi les développements que nous consacrerons aux textes scripturaires, aux témoignages de la Tradition et aux anciennes controverses seront subordonnés à une meilleure intelligence du dogme. » (*Dogmatique*, p. 4.)

En définitive, nos deux auteurs se montrent pareillement avertis des progrès comme des besoins de l'une et l'autre théologie, la positive et la rationnelle. Et cette concordance essentielle est pour nous une excellente garantie. Quant à l'utilisation des divers éléments du fonds doctrinal commun, on comprend fort bien qu'elle soit conditionnée par le programme et le public spécialement visés. Les *Leçons* de M. Labauche sont plutôt adaptées aux milieux ecclésiastiques; le *Cours de Religion* de M. Verhelst, par son ensemble même plus compact (Apologétique, Dogmatique et Morale), par sa forme plus succincte, plus serrée, plus sobre, convient mieux aux laïques, désireux de mettre leur instruction religieuse à la hauteur d'une bonne culture générale.

S. Salaville.

AUX ABONNÉS

Pour plus de commodité, les tables de ce numéro sont reportées au numéro suivant où elles paraîtront en encartage.

11-21. — Imp. Paul Feron-Vrau, 3 et 5, rue Bayard, Paris, VIIIe.

